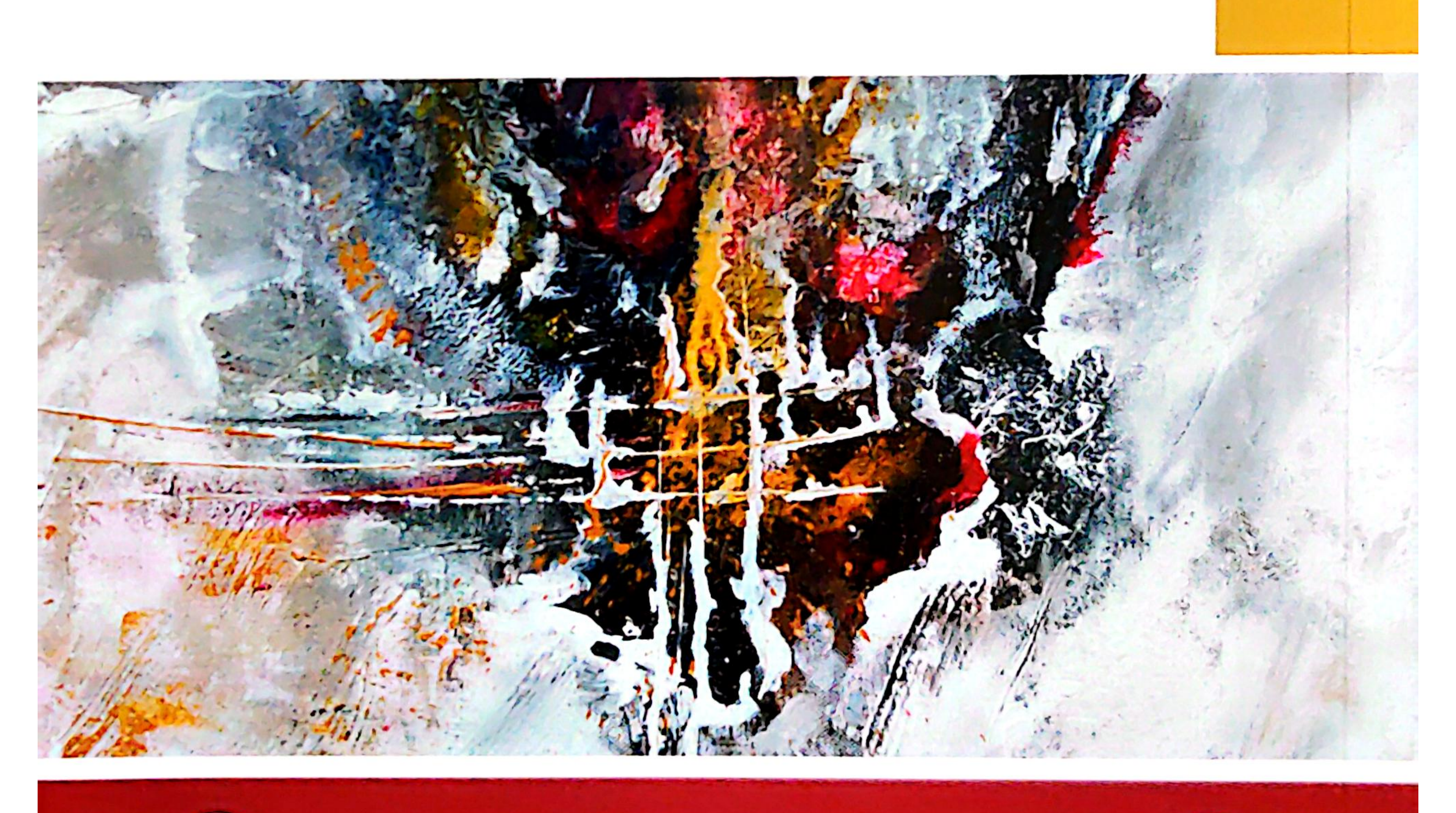
بيتر سلوتردايك

ندیم للترجمة

أمزجة فلسفية

من أفلاطون إلى فوكو

ترجمة: جميلة حنيفي



ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

أمزجة فلسفية

من أفلاطون إلى فوكو

بيتر سلوتردايك

أمزجة فلسفية

من أفلاطون إلى فوكو

ترجمة

جميلة حنيفي





العنوان الأصلي للكتاب

Philosophical Temperaments ***from Platon to Foucault***

Peter Sloterdijk

أمزجة فلسفية

من أفلاطون إلى فوكو

ترجمة: جميلة حنيفي

الطبعة الأولى، 2022

عدد الصفحات: 150

القياس: 14 × 21

الترقيم الدولي ISBN: 978-614-466-136-9

الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2022

ابن النديم للنشر والتوزيع

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 97 25 41 213+

خلـــوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

خلوي: 28 28 69 3 961+

هاتف: 37 04 74 1 961+

ص.ب. 113/6058

الحمـراء، بيروت-لبنان

Email: rw.culture@yahoo.com

info@dar-rawafed.com

www.dar-rawafed.com

المحتويات

تصدير الترجمة العربية

أقدم هذه الترجمة إلى القارئ العربي، سواء المتخصص أو ذلك الذي تستقطب الحصادات الفلسفية المستجدة اهتمامه، وبالخصوص الألمانية منها. وآملي كبير في أن يزود هذا العمل مكتبتنا الفلسفية العربية بإضافة آمُلها مميزة وثرية ومفيدة.

من المؤكد أن دارس الفيلسوف بيتر سلوتردايك لا يخفى عليه صعوبة استنطاق نصوصه في لغة أخرى، بل تكاد المهمة أشبه بمغامرة كبيرة وشاقة. فأقل ما يقال عن أسلوبه أنه بالفعل أسلوب سهل-ممتنع، فلسفي-أدبي، ساخر-مبطّن بالجديّة. أتمنى أنني قد وفقت في الوفاء للنص الأصلي، خاصة أنني اعتمدت على الترجمة الإنجليزية تحديدا، ومن حين إلى أخر استأنست بالترجمة الفرنسية التي أنجزها أوليفيه مانوني Olivier Mannoni وصدرت عن دار النشر الفرنسية ليبلا-مارن سال Libella-Maren Sell سنة 2011. ولقد صدر هذا الكتاب في لغته الأصلية بعنوان Philosophische Temperamente von Platon bis Foucault، عن دار النشر الألمانية دايدريكس Diederichsسنة 2009. أما الترجمة الإنجليزية Philosophical Temperaments From Plato to Foucault فصدرت سنة 2013 عن دار نشر جامعة كولومبيا بنيويورك Columbia University Press.

تناول سلوتردايك في هذا الكتاب نماذج محددة من أسماء لامعة رسمت بإرادة وسخاء وثقة الخريطة الفلسفية الغربية بدءا من اليونان إلى القرن العشرين (من أفلاطون، أرسطو، أوغسطين، برونو، ديكارت، باسكال، وغيرهم إلى غاية هوسرل وفتجنشتاين وسارتر وفوكو). قد يخطر ببال القارئ عند إلقاء نظرة أولية على الفهرس أن الكتاب عادي جدا، بل يكاد يشبه بقية الكتب التي تتناول السير الذاتية للفلاسفة، ولكن الأمر قطعًا يختلف، خصوصا قبالة فيلسوف يتخذ أسلوب ديوجين في سخريته الدالة واللامعة والنفّاذة.

جميلة حنيفي

الجزائر في 05/ 11/ 2021

تصدير الترجمة الإنجليزية
«تحليل العَرَض المزاجي للفلسفة»

كريستُن دايفس

مُنتج سلوتردايك وتأثيره

من بين المنظرين الذين يكتبون في العالم اليوم، يمتلك بيتر سلوتردايك Peter Sloterdijk المزاج الأعظم استفزازا وجرأة. من خلال موضوعه الموسّع دومًا، يواصل التباهي الصارم لسلوتردايك ونثره المبهر دفع التفكير خارج نطاق الافتراضات الثابتة نحو خلق عوالم جديدة. وهذا بالضبط ما يجعله خطيراً: إن سلوتردايك يؤمن بخلق عوالم وأجواء وإيكولوجيات خارج "عالمنا" الافتراضي.

ربما الخيط الذي يوحد أعمال سلوتردايك خلال ربع القرن الماضي هو جنيالوجيته المتفردة التي تتعالى على الثنائيات والمتناقضات الموروثة من كلٍّ من التنوير واللاهوت المسيحي. بهذه الطريقة يعد بامتياز مفكّر التفكير الديوجيني، الثنائي، الأولي والمتعدد، الذي يرفض الاختزالات الفظّة إلى

صيغة المونادة اللايبنيتزية. هذا هو السبب الذي يفسر لما تفكير سلوتردايك بقدر ما يعدّ منعشا فهو أيضا محلٌّ جدل: حيث يرى المصرفيون والفلاسفة وغيرهم عالما مفردا، يرى سلوتردايك عوالما (بالجمع). بالطبع هيدغر هو الذي ذكرنا بعالم مفرد للفلسفة مرتبط بمسألة الكينونة (الوجود)، مسألة نسيتها الفلسفة الغربية. على الرغم من ذلك وضع سلوتردايك لمسة حاسمة على تذكير هيدغر. وفق هيدغر وجدنا أنفسنا مقذوفين في العالم «in-die-Welt-Geworfen-Sein»، لكن بالنسبة إلى سلوتردايك بالأحرى نحن مقذوفون في الكوسموس «in-den-Weltraum-Geworfen-Sein». بالتالي كما نبهنا هيدغر إلى تذكّر المسألة الأساسية للوجود، كذلك سلوتردايك يقرأ إشارة الانتباه هذه كطريقة لإعادة التفكير في ذات أسس الفلسفة ذاتها بالسؤال عن "عالم" مفرد ما قبلي. عوض "عالم" مفرد، يقدم لنا سلوتردايك جنيالوجيا عوالم أو دوائر متعددة. بهذا المعنى بالضبط يضاد تفكير سلوتردايك قول فرنسيس بيكون: إن "المعرفة قوة". إن القوة بالنسبة إلى سلوتردايك تتمثل في إمكان إبداعات جديدة لمعرفة جديدة من خلال أنساق رابطة مؤلفة من إمكانات لامتناهية غير متخيّلة وغير محدودة. على ضوء هذه القراءة يمكننا وضع لمسة على شكسبيرShakespeare وتشارلز ديكينز Charles Dickens؛ عندما قالت فولستاف Falstaf لبستول Pistol، في رواية زوجات وندسور المرحات The Merry Wives of Windsor، "لن أعيره فلسًا"، فيجيب

بيستول قائلا: "لما لا يكون العالم إذن محارتي، التي بسيفي سأشقها وأنال لؤلؤها"[1] Why then the world's mine oyster which I with sword will open. ومع ديكينز في قوله: "آه! لكنه كان بخيلا يرغم الناس على العمل الشاق، سكروج scrooge...! متكتّم ومتحفّظ ومنعزل مثل المحارة"[2]. ليس العالم بالنسبة إلى سلوتردايك محارة متحفّظة ومنعزلة وغامضة؛ هو بالأحرى عوالم تعددت وأصبحت غير قابلة للاحتواء مثل إسفنج بواصلاتٍ وعتبات محددة.

ما يجعل مُنجز سوتردايك جداليًا للغاية هو كون جميعنا أصبحنا، بالنسبة إليه، مثل سكروج، مفترضين أن العالم المادي والنظري هو الأفق الوحيد الذي يتخذ منه الوجود معناه. لكن ماذا لو بدلا من ذلك كانت هنالك عوالم؟ إذا كانت هناك عوالم، مثلما يقترح سلوتردايك، فإنه ستكون هناك بالتالي إمكانات وجودية مختلفة، بمعنى آخر، يصبح الاختلاف ذاته الوحدة حيث الحياة تأخذ نَفَسَها. هذا ما يشكل انفصالات ثورية وجذرية مع تاريخ الفلسفة (مع هيدغر وضده) بالخصوص من خلال عودة سلوتردايك إلى مدارس الفكر اليوناني القديم المهمّشة. من خلال إزاحة عالم مفرد عن المركز (كمعطى

---

(1) William Shakespeare, *The Merry Wives of Windsor*, act 2, scene 2, lines 2-5.

(2) Charles Dickens, *A Christmas Carol* (West Valley City, UT: Editorium, 2007), 2.

أنطولوجي)، لا تغدو فلسفة سلوتردايك أقلّ من ثورة كوبرنيكية بالنسبة إلى نظرية القرن الواحد والعشرين.

سلوتردايك -سيرة مختصرة

ولد في مدينة كارلسروه Karlsruhe بألمانيا مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية، سلوتردايك يعتبر، على نطاق واسع، المثقف العام البارز في أوروبا. بوصفه طالبا بجامعة ميونيخ Münchenدرس الفلسفة والأدب والتاريخ، وتحصل على الدكتوراه في الأدب الألماني من جامعة هامبورغ Hamburg في 1975. بعد إتمامه للدكتوراه ذهب إلى الهند India للدراسة على يد المعلم المتصوف والروحاني المعروف عالميا؛ باجوان شري راجنيش (Bhagwan Shree Rajneesh (Osho. يبقى الكثير من عمل سلوتردايك مدينا به لتعاليم أوسهو Osho، التي هي ذاتها مدينة بشكل واسع لتأثيرات دينية ونظرية عدّة، بما فيها الهندوسية والبوذية والمسيحية والتحليل النفسي. تمثلت إحدى التقنيات البيداغوجية المركزية لأوسهو في استعمال المفارقة والتناقض كوسيلتين من خلالهما يساعد الأفراد على تجاوز قدراتهم الفكرية والروحية وتحويلها. كان اللجوء إلى المفارقة طريقة لتخطي المسافة الآمنة نحو "النقد" الفكري ونحو امتلاء العيش الذي هو ذاته استذكار لشخصيتين تعتبران بمثابة دفتي سفر إرث الفلسفة الغربية: هيراقليطس Heraclitus ونيتشه F. Nietzsche. إن رحلة سلوتردايك إلى الهند أمدّته بقوة إبداعية للعيش مع غموض الانكشاف التركيبي والاختلافي.

كونه معتادا على الازدواجية والعارضية contingency الجذرية لتدفق الحياة من أوسهو ومن دراساته الخاصة والحرّة تماما، بدأ سلوتردايك يخطط للكتابة، التي غيرت الإحداثيات الفعلية للنظرية الفلسفية. بدءا من الأجنة التي تضمنتها أطروحته الأولى وعمله الأكثر مبيعًا، نقد العقل الكلبي Critique of Cynical Reason، يمكن لسلوتردايك أن يلقب وبلا تحيز بالمفكر الأول مابعد-العلماني في الغرب -مفكر حياة بعد الله وتوأمه؛ العدمية.

يمكن تحديد العمل الفلسفي لسلوتردايك بشكل أفضل في ثلاث مراحل؛ المرحلة المبكرة بدءا من منتصف الثمانينات 1980 مع كتابه الموسوم نقد العقل الكلبي؛ المرحلة المتوسطة بدءا من نهاية 1990 إلى 2004 مع كتبه ثلاثية الدوائر، فقاعات، مجرات ورغوات Spheres Trilogy, Bubbles, Globes, and Foam؛ والمرحلة بدءا من 2005 إلى الآن، حيث تبرز فيها مؤلفاته الموسومة؛ حماسة الله: معركة الديانات التوحيدية الثلاثة God's Zeal: The Battle of the Three Monotheisms، دريدا مصريًا Derrida, an Egyptian، الغضب والزمن Rage and Time، وهذا الكتاب أمزجة فلسفية Philosophical Temperaments، وكذلك من خلال عمل سلوتردايك كمنسّق برنامج "المربع الفلسفي" "Philosophical Quartet"، على قناة التلفزيون الألماني ZDF.

وفق ستيفان لورنز صورغنر Stefan Lorenz Sorgner صار نقد العقل الكلبي المؤلّف الفلسفي الذي بيعت منه نسخا كبيرة

في ألمانيا أكثر من أي كتاب آخر وذلك منذ 1945[1]. وهناك سبب وجيه لذلك يتمثل في أن أطروحة سلوتردايك تعتبر لامعة بقدر ماهي مثيرة للجدل. بغرض ترويج أطروحته، قام أساسا بتحديد لفظة كلبية Cynism بطريقتين؛ هناك كلبية Kynismus وهناك المعنى المعاصر لـ"كلبية". اللفظ الأول مشتق من الإرث الفلسفي اليوناني القديم الذي أسسه ديوجين Diogenes ويمثل نمط حياة موازي في كل من الفلسفة والنشاط، كما أنه بحث عن وحدة مع الطبيعة وعطّل الأعراف الاجتماعية والإتيقية. بالمقابل هناك الكلبية المعاصرة المعبّر عنها باعتقادات ساخرة في قوة العقل، وبالتالي لا تحمل أبدًا الحياة محمل الجدّ. وبالنتيجة إن اللفظ الأخير عبارة عن عرض للظروف العامة لمجتمع خالٍ من المعنى (أو حتى أملُ المعنى). هكذا في حين ينتقد سلوتردايك الكلبية المعاصرة هو يعتمد على الإرث الكلبي "Kynicos" (أي أتباع ديوجين) كطريقة لإعادة توحيد الفلسفة مع الحياة اليومية.

إذن إذا كان كتاب نقد العقل الكلبي قد أذاع صيت سلوتردايك، فقد أمّنت له ثلاثية الدوائر مكانًا دائمًا في البانثيون pantheon الفلسفي. تتمثل المجلدات الثلاث التي تؤلف كتاب الدوائر في المجلد. 1. blasen (فقاعات)؛ المجلد. 2. Globen (مجرات)؛ والمجلد. 3. Schaume

(1) Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Theory and History of Literature, vol. 40, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

(رغوات) ونشرته دار نشر زوركامب Suhrkamp في 1998 و1999 و2004 على التوالي. إن إنجاز سلوتردايك في ثلاثية الدوائر لا مثيل له حقًا في الفلسفة اليوم. فضلا عن ذلك، وبغية تلخيص عمله بصرامة نقول إن الدوائر عبارة عن عمل بارع يمهد لأطروحته في نقد العقل الكلبي من خلال عرض وقائع أو دوائر بديلة لا يمكن اختزالها في مبدأ فريد وموحّد. يلائم نثر سلوتردايك الشعري (الشكل) "لوجوس النار" لهيراقليطس (المحتوى) حيث يستضيء العالم (لا بل عوالم) بقوى أولية وعرضية ابتدائية بشكل جذري. لذلك، لقبولٍ ما بعد إيديولوجي، اتخذ الموقف اللا-سياسي خطوة خاطئة بدأت مع أفلاطون حيث احتفظ هذا العالم الفريد بوجوده بواسطة مثال متعالي، ماديته منزوعة وأبدي وغير متغير. وفقًا لسلوتردايك، حذت المسيحية حذو الأفلاطونية المحدثة، وأوجدت ظروفًا لحياة بائسة مكرسة لقيادة ماسوشية مهووسة بما بعد الحياة على حساب عدم العيش في هذه الحياة بشكل كامل.

الأمزجة الفلسفية:
من أفلاطون إلى فوكو (فرضية فلسفية جريئة)

إن كتاب سلوترديك مضلل لأنه يتبع كشفًا خطيًا صارمًا للشخصيات الفلسفية واللاهوتية الرئيسية من أفلاطون إلى فوكو عبر أرسطو وأوغسطين وديكارت وكانط وهيجل وشوبنهاور ونيتشه ومنظرين مبدعين آخرين. بهذه الكيفية، يبدو أن هذا

العمل يعيد ببساطة حتى الآن إنتاج تاريخ آخر للفلسفة. لكن صدقا هذا أبعد ما يكون عن الحقيقة. وكما يقول سلوتردايك نفسه، هو يرغب في "توفير لأوسع جمهور من القراء منفذا إلى التفكير الفلسفي الأصيل". هذا هو السبب الذي يجعل الأمزجة الفلسفية إلى حد بعيد أفضل كتاب للنفاذ إلى نسق سلوتردايك الفلسفي المعقد والناضج (أو أفضل من ذلك لِنقُل الأنساق). ومع ذلك، يرد هذا الكتاب مع علامة تحذير: ينبغي للمرء ألا يقرأ هذا الكتاب إذا كان يتطلع إلى ترويض الفلسفة واللاهوت وإتقانهما (مثل مشاهدة أسد مأسور في حديقة حيوانات من مسافة آمنة). هذا لأن الفلسفة ليست آمنة. وبالتالي، فليس بالأمر الكبير جدا قراءة هذه الصفحات و"إتقانها" بقدر ما هذه الصفحات تقرأ قارئها؛ أي كما يقول: "يجب أن يقدم تخصص الفلسفة نفسه، أولاً كطريقة تفكير، ثم كطريقة حياة". لذا فإن التحدي بالنسبة إليك هو أن تكون مستعدا للخضوع للتحدي حينما تستجوب افتراضاتك الضمنية؛ يجب أن تتصارع مع النص، مع نفسك ومع حياتك. لأن سلوتردايك يعتقد أن الفلسفة غير قابلة للتمييز عن أي جزء من حياة المرء. هذا ما يجعله مفكرا متحالفا مع أسلوب بيير هادوت Pierre Hadot، حيث يتحد العقل والجسد والروح. إذا كان سلوتردايك مفكرًا كلانيا، فإن منهجيته قد تطورت من خلال تقاليد التحليل النفسي من فرويد Freud إلى لاكان Lacan.

في هذا الكتاب، يأخذ برأي "الأب" فرويد، الذي طوّر في كتابه موسى والتوحيد Moses and Monotheism الأطروحة

من خلال تماثل تاريخي مع التطور النفسي للبشر. تتكشف المراحل التي حددها فرويد أولاً من خلال تروما trauma مبكرة (انفصام بين الوالد والطفل) والدفاع، ثم الكمون، يليه ثوران العصاب Neurosis، وأخيراً العودة الجزئية للمقموع. بالنسبة إلى فرويد، لم تتم وراثة "التوحيد" اليهودي من قبل التوحيد المصري الهامشي فحسب، بل كان أيضًا نتيجة لمشاعر الذنب لقتل الأب (موسى)؛ لذلك كان لابد من اختراع الله ليخلصنا من هذا الذنب. ما رآه فرويد في الاختراعات الدينية للتوحيد، يراه سلوتردايك في التقليد الفلسفي. مثل الطفل، ولدت الفلسفة من الشامانية Shamanism، التي من خلالها يكتسب البشر وعيًا جديدًا، لكن الفلسفة "الأرثوذكسية" الأفلاطونية واليونانية تصبح دائمًا مدينة بالفعل "للنظام الرمزي" لعوالم أكبر سعة وأكثر قوة وللإمبراطوريات الناشئة. وهذا يفرض توتراً بين الشامانية "الحقيقية" والامتداد العالمي الجديد "الرمزي" والفلسفي. وهكذا بينما كانت الفلسفة اليونانية القديمة تحاول أن تتصالح مع فكرة إيجاد السلم في عالم فوضوي باستعمال البرهان والمنطق كمنارتها للحقيقة، وقعت في شرَك دائرتي المعتقدات القبلية القديمة والإمبراطوريات الجديدة الناشئة.

لكن هناك ما يسترعي الانتباه، حيث يتم تعريف هذا "السلم"، في المقام الأول، من خلال ظهور إمبراطورية متوسعة ووعي كوسموبوليتاني مزامن لها. بعبارة أخرى، تصبح الفلسفة شيئًا يشبه قرص "الطعام السريع" الذي يتناوله المرء حتى يكون قادرًا على قبول صيغة من "السلم" تشكّلت حديثا

وتم التعبير عنها من خلال تخريج العنف على النحو الذي تشكّل في الإمبراطورية الهلنستية. يتجلى هذا في الكيفية التي قام الإسكندر الأكبر Alexander the Great بتوسيع الإمبراطورية اليونانية تحت الإمرة الفكرية لأرسطو. وهكذا، باستخدام خصائص صياغة لاكان لـ"الواقعي Real " (الذي يقاوم الترميز symbolization وما أسماه فرويد "التروما المبكرة") يكشف تألق كتاب سلوترديك كيف كانت المعتقدات الشامانية بدائية وغير متطورة. لكن الأمر ليس كما لو أن سلوتردايك يؤول الأفلاطونية Platonism والفلسفة اليونانية على أنهما المقياس الذي يتخذ منه "النظام الرمزي Symbolic order " معناه مقابل "الواقعي " (الشامانية). بالأحرى، إن "النظام الرمزي" هو الذي يقيم العتبة التي من خلالها يتم النفاذ إلى ألغاز حياة البالغين وممارستها، بينما تقطع الفلسفة القديمة علاقتها بالتقليد والقبيلة من أجل إعادة صياغة نظرة جديدة حضرية بشكل مميز. هنا تتيح نتيجة البرهان للمرء أن يتصالح بشكل كامل مع قراءة سلوتردايك الراديكالية؛ تصبح الفلسفة خادمة للوعي الكوسموبوليتاني الذي تأسس على استذكار نماذج الماهيات الخالدة بعيدا عن وجودنا المادي. لكن ما يقترحه هو أن للشامانية أيضًا "دائرتها" الخاصة من المعنى، أكثر كلّانية وتمتلك آفاقها الخاصة لما يعنيه العيشُ بشكل جيد.

بناء على قراءة التحليل النفسي، يمكننا أن نرى أن سكين القطيعة الفلسفية (الأفلاطونية) يخلق بالضرورة عالمًا مظلمًا ينير فيه العقل الطريق عبر صيغة من الحقيقة مجردة وقائمة على

البرهنة والمنطق. ولكن، كما يشير سلوتردايك ببراعة، فإن الفلسفة الأفلاطونية (والمسيحية) تهيئ نفسها لفشلها الخاص، خالقةً بذلك دافعًا عصابيًا للوصول إلى عمق الواقع بطريق العقل، لكن الغاية Telos الحقيقية نفسها هي بالفعل دائمًا بعيدة المنال. بناء على ذلك، إن الفلسفة ملطخة إلى الأبد بقصورها الخاص، وهي ملزمة بضرورة الوضوح التحليلي ولكنها غير قادرة على القضاء تمامًا على العارضية الوجودية. يمكن للمرء أن يتعرف بسهولة على هذا "الوعد" المغري الذي أساسا قدمته سرقة بروميثيوس Prometheusفي الشكل المُفارق لاستضاءة النار. يتم تضمين هذا "العَرَض الفلسفي" على أنه السرقة الأصلية التي تهبُ الحياة -الخطيئة المباركة Felix Culpa بالتعبير المسيحي.

إن الفلسفة، كما يفهمها سلوتردايك، عبارة عن عملية تقبّل "سرقتها" الأصلية - المعرفة سُرقت من الآلهة، ومع ذلك فهي تُضيء بشكل مثير للغرابة. وبالتالي، فإن الضالة التي يتبعها مُنجز سلوتردايك بأكمله تتمثل في "الفجوة-الفاصلة" الواقعة بين الضرورة والصدفة - بين الأوامر "الحقيقية" و"الرمزية" - بين المجهول الذي نعرفه بالفعل (ولكننا نخشى كثيرا أن نعرف بأننا نعرفه) والمجهول الذي لن نعرفه أبدًا إلا أنه يمثل الرغبة الأبدية. في روايتها الموسومة سحر لول ستاين The Ravishing of Lol Stein، تحدد مارغريت دوراس Marguerite Duras هذه "الفجوة-الفاصلة" التي تظهر في عوالم الرغبة، والتي يعبر عنها الراوي من خلال الشخصية الرئيسية لول ستاين:

ماذا كان سيحدث؟ لُول لا تسبر بعمق كبير في المجهول حيث تنبثق هذه اللحظة.... ليس لديها أدنى فكرة عن المجهول. لكن ما تؤمن به هو أنها يجب أن تلج إليه، وهذا ما كان عليها فعله.... [ومن خلال الولوج إلى فجوة المجهول، فإنه سيمنح لُول] "كلا من ألمها الأعظم ومسرتها العظمى، ممزوجين إلى درجة أنه لا يمكن تحديدهما، كيان مفرد ولكن لا يمكن تسميته لتعذر وجود كلمة واحدة تعبر عنه. أحب أن أعتقد - بما أنني أحبها [يقول الراوي] - أنه إذا كانت لُول صامتة في حياتها اليومية فإنما تفعل ذلك لبرهةٍ لأنها اعتقدت أن هذه الكلمة قد تكون موجودة. وبما أنها غير موجودة، فإنها تظل صامتة. كان من الممكن أن تكون كلمة-غائبة، أو كلمة-معلّقة، كان مركزها سيُفرغ بداخل حاوية، نوع من الحاوية حيث ستدفن كل الكلمات الأخرى[1].

لدينا ههنا مثال رائع على الفراغ الغائب للواقع (أي "الفجوة-الفاصلة") الذي يسكن ويخون وفي الوقت نفسه يعزز النظام الرمزي. يقرأ سلوتردايك تاريخ الفلسفة (وحتى طبيعتها الحقة) من خلال واقعية هذا الفراغ، وبالتالي يعيد تعريف الألفاظ الفعلية للفلسفة نفسها. إن الفلسفة لا تتعلق باكتشاف "وقائع Facts" واقعنا الأساسي (أي العلم)، ولكنها بالأحرى تكشف باستعمال الانقلاب "النيتشوي" عن عملية "الوقائع"

---

(1) Marguerite Duras, *The Ravishing of Lol Stein*, translated by Richard Seaver, (New York: Pantheon, 1986), 38.

التي أصبحت ذات أهمية أقل وأقل. في نهاية المطاف، تصبح فلسفة سلوتردايك تأويلا مفتوحًا على تأويلات متنافسة غير محددة بسبب "متعالي" مفرد (لاهوت أو سيادة أو أفلاطونية)، بل بالأحرى بسبب يتعلق بعوالم جديدة محتملة و"حقائق" إبداعية بقيمها البنيوية التي ابتكرناها وأعدنا ابتكارها. مرحبًا بكم في السلوك المزاجي للفلسفة.

مقدمة

في منتصف التسعينات تصوّرنا دار نشر دايدريكس Diederichs وأنا مخططا كان يبدو جريئا ذلك الوقت؛ يتعلق بتاريخ فلسفة بديل يعبُرُ المراحل الكبرى للفكر الأوروبي القديم والراهن في شكل قراءات لفلاسفة هامين. في ذلك الوقت كانت هذه الفكرة بالتأكيد مدفوعة جزئيا بالرغبة في تقديم حركة فكرية غير دورية بمقابل الطيش المتفشي والجدّ مميز لنهاية القرن الألمانية German *fin-de-siècle*.

تمثلت جدّة المشروع في القرار بترك هؤلاء المفكرين الرواد يتحدثون بكلماتهم الخاصة. كانت رغبتنا بوصفنا ناشرين وناقلي النصوص الفلسفية الأولية التقليل من هيمنة النصوص الثانوية، التي لطالما كانت مسؤولة عن اختفاء الأفكار الأصلية في كل مكان وراء أحجبة منيعة من التعليقات والتعليقات على التعليقات. بالعودة إلى النصوص ذاتها، تمنينا أن نوفر لجمهور القراء الواسع منفذا للتفكير الفلسفي الأصيل، وعلى الأخص أن نضع بين أيدي طلبة التخصص الأكاديمي للفلسفة بديلا عن "المقدمات" التي تهيمن على الميدان. كنت مقتنعا -وما أزال- أنه يمكن ألا تكون هناك مقدمة في الفلسفة. بدلا من ذلك، ومن البداية أساسا، يجب أن يقدم تخصص الفلسفة نفسه كطريقة تفكير أولا ثم كطريقة حياة ثانيا.

بفضل التعاون الجيد بين الناشر والمحرر سرعان ما اتخذ المشروع شكلا ملموسا وتمكن من إقناع عدد من الباحثين الممتازين بتولي مهمة انتقاء النصوص الأولية وتقديمها. كانت النتيجة في غضون بضع سنوات قصيرة سلسلة تكوّن باختصار ما لا يقل عن مكتبة فلسفية. سرعان ما وجدت هذه الكتب طريقا إلى القراء ووصلت إلى جمهور عريض، لا سيما عبر أغلفة الطبعات المعادة. اثنين فقط من المجلدات المبرمجة (بالخصوص تلك التي كانت عزيزة على قلبي)، تلك المتعلقة بهيدغر وأدورنو، لم تكتمل بسبب صعوبات قانونية. لقد كانت تجربة مقلقة رؤية مُلّاك عقارات هيدغر وأدورنو يستعملون احتكاراتهم للحيلولة دون نشر مختارات من مُنتجيهما تحت رعاية كبار الخبراء.

أدى ضمُّ مقدمات المحرر المأخوذة من المجلدات المختلفة في هذا الكتاب الحالي إلى إحداث تأثير لم يكن مقصودًا في الأصل ولكنه يخلق الآن استساغة معينة؛ لدهشتي، لاحظت أن المقالات القصيرة للمفكرين المجمّعة ههنا تضيف شيئًا مثل كلٍّ ذي معنى - ليس تاريخًا للفلسفة، ولكنه عرض لدراسات الطبع وبورتريهات فكرية تُظهر مدى صواب ما لاحظه نيتشه من أن جميع الأنساق الفلسفية كانت دائمًا، غير معروفة لدى مؤلفيها، وكذلك المذكرات والاعترافات. لا يمكن إنكار أن انتقاء الكتاب ينطوي على عنصر لا مفر منه من عدم الإنصاف. من خلال تجنب العشوائية، شقّ الكتاب مسلكا وسطًا بين الضرورة وتعسّف الذوق الشخصي.

إن عنوان الكتاب الحالي يشير بشكل لا لبس فيه إلى مقولة فيخته المعروفة جدا، التي مفادها أن الفلسفة التي يختارها المرء تعتمد على نوع شخصه. ما كان ينوي قوله هو أن الأرواح الخاضعة تختار نظامًا طبيعانيًا يبرر خنوعها؛ بينما الأفراد ذوو الاستعداد المتفاخر ينشدون نظام الحرية. تعدّ هذه الملاحظة صحيحة اليوم كما كانت دوما صحيحة. آمل أن تظهر الدراسات الموجزة الأتية أن نطاق الأمزجة الفلسفية يتجاوز بكثير النوعين المتناقضين من الأفراد الخجولين والفخورين. إن الأمر مديدٌ مثل الروح التي ينيرها اللوغوس، والتي قال عنها هيراقليطس: "إنك لن تجد حدود الروح، حتى عبر السفر على طول كل طريق، فالمقياس الذي لديها عميق جدا"[1].

---

(1) G. S. Kirk and J. E. Raven, eds., *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), p. 205, no. 235.

أفلاطون

في حكمته 344 الشهيرة في كتاب العلم المرح Gay Science والتي تحمل عنوان: "بأية طريقة ما نزال نحن أيضا أتقياء"، أقام فريدريك نيتشه المناهض الأفلاطوني نصبًا -بقدر ما هو مشرف هو أيضا إشكالي- لمؤسس الأكاديمية الأثينية، حيث يقول: "لكنك ستستوعب ما أقصده، أي أنه ما يزال هناك اعتقاد ميتافيزيقي ما يقوم عليه إيماننا بالعلم - وأننا حتى نحن العارفون اليوم، اللاإلهيون والمناهضون للميتافيزيقيين، ما نزال نأخذ وقدنا أيضا من الشعلة التي أشعلها إيمانٌ عمره ألف عام، هذا الإيمان المسيحي الذي كان أيضًا إيمان أفلاطون، بأن الله هو الحقيقة، وأن الحقيقة إلهية... ولكن ماذا لو أصبح ذلك صعبا تصديقه أكثر وأكثر [...]؟"[1] يمكن للمرء تصور تاريخ الفلسفة الأوروبية على أنه سباق تناوب حيث يتم توارث الشعلة التي أشعلها أفلاطون -وبعض من أسلافه، خاصة بارمينيدس Parmenides وهيراقليطس Heraclitus- من جيل إلى آخر.

---

(1) Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, edited by Bernard Williams, translated by Josefine Nauckhoff, poems translated by Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 200.

إن صورة تناوب الشعلة الفكرية على مدار آلاف السنين مفتوحة على وجهات نظر متعارضة بحدة حول المقصود مما إذا المرء يرغب في رؤية هذا التناوب على أنه ببساطة تاريخ الحقيقة، أو أنه لا شيء أكثر من تاريخ مشكلة، أو حتى كما يقترح نيتشه، تاريخ خطأنا الأعظم امتدادا[1]. لدى مارسيلو فيتشينو Marsilio Ficino -الشخصية المفتاحية في الأفلاطونية المحدثة Neo-Platonism الفلورنسية للقرن الخامس عشر، سبب وجيه للإحالة إلى أفلاطون على أنه أب الفلسفة

---

(1) ملاحظة الكاتب: إن الارتياب الذي أسهم نيتشه - على خطى كانط وماركس وفيورباخ - في إذكائه، تحديدا فكرة أنه يمكن أيضًا قراءة تاريخ الميتافيزيقا الأوروبية على أنه قصة نجاح لاحقيقة عميقة أو شبه حقيقة، قد تم إبرازه في القرن العشرين في سلسلة من الاتهامات الحادة. اعتقد هيدغر أنه بإمكانه أن يميز في تاريخ الميتافيزيقا والتقنية الأوروبية استكمال المصير الماكر كليا لنسيان الوجود Seinsvergessenheit؛ ورأى فيه أدورنو فوزا لعوزٍ عُظامي paranoid مبطّن وقهري للهوية. بالفعل شخَّص هيرمان شميتز Hermann Schmitz في ظهور الفلسفة دورها الريادي في تطوير نوع من العقل الموجه نحو القوة، الذي كان مؤسسا على تجريدات خاطئة وثنائية مضللة وسوء فهم عميق للطبيعة والجسد والشعور والذاتية؛ واستنكر النقد النسوي أغلبية الفلاسفة كعناصر صنع ذكوري لوهم قائم على القوة. يمكن للمرء أن يجد لدى أوتو رانك Otto Rank وبيتر سلوتردايك Peter Sloterdijk وآخرين، مقاربات لنقد الفلسفة الكلاسيكية كوسيط لنسيان الولادة، الذي يفصح عن ذاته في تعويضات بطولية وتقنية ومثالية-تلقائية. تشترك كل هذه التأويلات في أنها تدمج الفلسفة الأوروبية بداخل نقد واسع للأشكال المدمرة للعقلانية.

«philosophorum pater» في مقدمة تعليقه على محاورة المأدبة[1] Symposium (De amore).

في الواقع، كانت الفلسفة الأوروبية، في تيارها المثالي العظيم، ثمرة لما يحتمل أن يسمى البابوية الأفلاطونية. لقد تكشفت كتركيبة معقدة من المبادئ والتصريحات السلطوية التي تبدت أنها تتدفق في نهاية المطاف من منبع واحد ولوُدٍ. لقد وظفت المؤلفات الأفلاطونية المميزة كنوع من بنك لبذور الأفكار، التي بفضلها تم إخصاب عدد لا يحصى من العقول اللاحقة، غالبًا عبر مسافات زمنية وثقافية هائلة. هذا صحيح ليس فقط بالنسبة إلى الأكاديمية الأثينية نفسها، التي كانت بوصفها النموذج الأصلي "للمدرسة" الأوروبية قادرة على الاحتفاظ بنشاطها التعليمي لمدة ألف عام تقريبًا في خلافة متواصلة (من 387 قبل الميلاد إلى 529م). كذلك أثبتت كتابات أفلاطون أنها معجزة في قابليتها للترجمة، وبأنها تشع في ترجمات وثقافات أجنبية بطريقة تكاد تكون إنجيلية - وأكبر الأمثلة دلالة على ذلك هو تلقيها من قبل روما والعالم العربي[2]، ولاحقا من قبل الأراضي الناطقة باللغة الألمانية. وحده اندماج الأفلاطونية في عقيدة الله المسيحية (اللاهوت)

(1) Marsilio Ficino, *Commentary on Plato's Symposium*, text and translation with an introduction by Sears Reynolds Jayne (Columbia: University of Missouri Press, 1944), 35.

(2) See Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard (London: Kegan Paul International, 1993).

هو ما تجاوزها في الأهمية. إن ما أسماه أدولف فون هارناك Adolf von Harnack ذات مرة بإضفاء الطابع الهيليني Hellenization أو علمنة اللاهوت المسيحي، سواء في غنوصيته الشديدة أو في تجليه الكاثوليكي التدريجي، قد حدث بشكل واسع تحت مسمى أفلاطون الإلهي[1]. علاوة على ذلك، فإن بعض الثيوزوفيات Theosophies التأملية للإسلام قد نقلت ثروة من الدوافع ذات التأثير الأفلاطوني إلى يومنا هذا.

وبالتالي فإن الهيكل الأفلاطوني Corpus Platonicum هو أكثر من مجموعة من النصوص الكلاسيكية: إنه الوثيقة التأسيسية لنوع كامل من الفلسفة الأوروبية المثالية كأسلوب في الكتابة وعقيدة وطريقة حياة. إنه يمثل تحالفًا جديدًا بين المفكرين وساكنة المدينة والمجال: إنه يطلق الأخبار السارة بإمكانية نفاذ المنطق إلى هذا العالم الموحش. مثلما يعرض الإنجيل بأن كل الأشياء قد تأسست على شيء خيّر، فإن الأفلاطونية أرست السعي من أجل الحقيقة في عقلانية تقية - واستغرق الأمر ما لا يقل عن الثورات الحضارية للقرنين التاسع عشر والعشرين لاقتلاع هذا الإرساء. وكانت مراحل ذلك الاقتلاع مجسدة في ميتافيزيقا شوبنهاور للإرادة العمياء للعالم، والمنظورية Perspectivism عند نيتشه والرواءانية Fictionalism، والتطورية المادية للعلوم الطبيعية والاجتماعية، ومؤخرا نظرية

---

(1) Adolf von Harnack, *Dogmengeschichte* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1991), 63ff. and 112ff.

الفوضى. في شكله البيداغوجي الكلاسيكي، سعى التعليم الأفلاطوني إلى نقل تعليمات عن حياة مقدسة من الناحية النظرية؛ كان بالمعنى الأصح للكلمة، دينًا للتفكير يؤمن بقدرته على توحيد البحث والتشييد تحت سقف واحد. يعتقد بعض المؤرخين الدينيين أن تعاليم أفلاطون تمثل من نواحٍ عديدة نوعا من تحديث التقاليد الشامانية . منذ زمن سحيق تعرفت تلك التقاليد على رحلة النفس إلى السماوات وعلاقات الخلاص مع أرواح العالم الآخر. من هذا المنظور سيكون مجال أفلاطون فوق السماوات، حيث تطفو الأفكار النقية فيما بينها، مجرد جنة صُيِّرت منطقية، وسيكون صعود التفكير إلى مستوى الأفكار مجرد رحلة حداثية للروح وهي مسافرة في مركبة المفهوم[1].

بتفاؤلها النبيل بقابلية العالم للمعرفة وأخلاقها المتعلقة بالحياة الواعية، كانت الأفلاطونية بمعنى ما الأنا الأعلى للعقلانية الأوروبية التي كانت ستصير القوة المحركة للعالم. حتى لو تبدى البحث الرفيع المستوى عن الحياة الخيرة في مدينة خيرة، يعاني منذ البداية عيبا يتمثل في كونه مجرد يوتوبيا، فإنه قد وضع المقياس والاتجاه للآمال العليا للرغبة الفلسفية: إن مصاحبة الحقيقة وجدت نفسها مهتمة بالسلام

---

(1) See Ioan P. Culianu, *Out of This World: Otherworldly Journeys from Gilgamesh* to Albert Einstein, foreword by Lawrence E. Sullivan (Boston: Shambhala, 1991), chap. 10, "Interplanetary Tours: *The Platonic Space* Shuttle, from Plotinus to Marsilio Ficino."

لأجل المدينة والعالم، وملتزمة بإعادة إبداعه باستمرار بدءًا من شجاعة فهم الذات. إكراما له، بالفعل ينطبق حديث نيتشه عن الفيلسوف كطبيب للثقافة على أفلاطون. كان من المحتم رفض هذه الادعاءات باعتبارها ذات حماس مفرط. حقا، أراد البعض أن يتقصى فيها ضلال ما كان سيسمى المحاولة التوتاليتارية للقرن العشرين.

لذلك كله، يبقى اكتشاف أفلاطون للرابطة -مهما كانت إشكالية- بين الحكمة الشخصية والنظام العام صالحا. وحتى إذا تراجعت الفلسفة، كما في العصور القديمة المتأخرة بأكملها -من الإسكندر الأكبر أساسًا- في حالة من عدم التسيّيس العميق، فقد حافظت -كما لو كانت نوعا من العلاج النفسي الأولي- على ولاية لا جدال فيها في الأمور المتعلقة بالسلام الداخلي، سلام داخلي ربما يتبدى مثل شرط أساسي صوب السلام الخارجي -منارة عليا وهادئة في عالم صاخب. لقد اتفق التقليد الأفلاطوني مع تعاليم الرواقية والأبيقورية المتأخرة على تعريف الفيلسوف كخبير في البحث عن سلام الروح.

إذا كان لدينا إلى اليوم من داعي لتذكر بدايات الفلسفة بين الإغريق، فهذا أساسا مرده إلى أن القوة العالمية غير المباشرة "للمدرسة"، التي ما تزال تسيّرنا وتضلّلنا، بدأت تفرض نفسها على المجتمعات الحضرية النامية من خلال الفلسفة. من يصعد على الخشبة مع الفيلسوف، هو نوع طلوبٌ من المعلمين، نوع يرغب في أن يكف الشباب الحضري عن

النمو ضمن حدود الأعراف، بل يبحث عن تشكيلهم وفقًا لمعايير عليا ومصطنعة، هي كونية في شكلها.

تمثل ترادفية سقراط وأفلاطون إنجازا للفكرة التربوية الجديدة: فقد تحدثا علنًا ضد مذهب العرف Conventionalism وانتهازية معلمي البلاغة والسفسطائيين مع ندائهما بإعادة صياغة شاملة للموجود البشري. إن البايديا Paideia أو التربية باعتبارها تشكيلا للموجود البشري لـأجل "عالم كبير" إمبراطوري، خفيًا كان أو ظاهرا، ليست فقط كلمة تأسيسية لتفلسف قديم، ولكنها تحدد أيضًا برنامج الفلسفة كممارسة سياسية. إنها تكشف أن ولادة الفلسفة كانت مشروطة بظهور نظام عالمي جديد محفوف بالمخاطر ومشحون بالسلطة - نسميه اليوم نظام الثقافات والإمبراطوريات الحضرية. لقد فرض هذا النظام إعادة تدريب الموجود البشري في اتجاه يتوافق مع المدينة والإمبراطورية. إلى هذا الحد، ربما يزعم المرء أن الفلسفة الكلاسيكية كانت طقس تأهيل منطقي وأخلاقي لنخبة من الشباب - وفي حالات نادرة أيضًا للنساء. بتوجيه من معلّم حكيم، كان عليهم الوصول إلى نقطة تتجاوز شروطهم السابقة؛ التي لا تعدو كونها شروطا عائلية وقبلية لصالح إنسانية حضرية وإمبريالية ذات بعد نظر ومنفتحة. وهكذا، إن الفلسفة في انطلاقتها بالذات هي على الدوام مدخل إلى الكبير، والأكبر، والأكبر منه؛ إنها تقدم نفسها كمدرسة للتوليف الكوني؛ إنها تعلم كيفية التفكير في المتنوّع كوحدة متفردة وجيدة؛ إنها تُعِدّ الفرد لحياة في ظلّ مقتضيات فكرية وأخلاقية متزايدة؛ إنها تراهن على إمكانية

الاستجابة للتعقيد المتزايد للعالم وعظمة الله المتصاعدة مع بذل جهد مستمر لتمدّد الروح[1]؛ فهي تدعونا للانتقال إلى أقوى صرحٍ جديد: بيت الكينونة Being؛ إنها تريد تحويل طلابها إلى ساكنة أكروبوليس Acropolis منطقية؛ وتوقظ فيهم دافع لأن يجعلوا من كل مكان منزلهم. وكهدفٍ مرجو من هذا التمرين، يقدم لنا الإرث اليوناني مصطلح Sophrosyne (أي تدبّر وضبط النفس)، ويقدم لنا الإرث اللاتيني مصطلح الإنسي Humanitas. بقدر ما تمثل المدرسة الفلسفية في العصور القديمة بايديا Paideia، أي مقدمة لتدبّر البالغين الذي يشكل الإنسانية، فإنها تقوم بنوع من طقس الانتقال إلى تنمية الإنسان صاحب "الروح الكبيرة" المناسب للمدينة والإمبراطورية[2]. سيكون من غير المعقول أن نرى في قيم البايديا والإنسانية مجرد مُثُل لاسياسية ذات طابع شخصي. أن يعترف الرجل الحكيم بكل البشر كأقارب - هل هذه العقيدة بالفعل مجرد سذاجة إنسانوية ولدت من التوسع المبالغ فيه لأخلاقيات الأسرة؟[3] لو يستذكر المرء أوج الثقافة الأوروبية المتعلقة بالمدارس الثانوية ما بين 1789 و1945 سيتضح أن جميع

---

(1) On this, see Peter Sloterdijk, *Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik,* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993), chap. 2, pp. 25-49, "Staats-Athletik: Vom Geist der Megalopathie."

(2) See Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, translated from the 2nd German edition by Gilbert Highet (New York: Oxford University Press, 1969).

(3) See Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral: Eine pluralistische Ethik* (Frankfurt am Main: Athenìum Verlag, 1973), 79ff.

الدول-القومية الأوروبية قد اتبعت نظامًا تربويًا إنسانيًا لإعداد شبابها لتولي المهام في إطار برامجها القومية-الإمبريالية. بقدر ما كانتا الفلسفة والتربية في العصور القديمة موجهتين نحو الفرد، فيما يتعلق ب"الاشتغال على الذات" بأكمله وقع التركيز في البداية وفي الغالب على إعداد الفرد ليكون "موجودا بشريا داخل دولة". فقط عندما أصبح الانشطار بين القوة والروح عميقًا جدًا، كما حدث أثناء الإمبراطورية الرومانية، وقعت الفلسفة تحت سيطرة نموذج الرجل الحكيم المستقل الذي أدار ظهره لقوى هذا العالم.

أفصحت الفلسفة الكلاسيكية لتلاميذها أنه بإمكانهم تحقيق السكينة في كوسموس فوضوي. إن الرجل الحكيم هو الذي يفهم الفوضى كقناع للكون. من تخترق نظرته البنيات العميقة يفوز بحرية الحركة الشاملة؛ لم يعد أي موضع في الكينونة غريبًا تمامًا عنه بعد الآن؛ ما يفسر لما حب الحكمة هو المدرسة الثانوية للمنفى. من خلال تعيين -بطريقة بقدر ما كانت بارعة كانت أيضا برمجية- الرجل الحكيم باعتباره كوسموبوليتس Kosmopolités، مواطنا في العالم، وعدت الفلسفة بالتفوق على كونٍ كان، في شكله ذاته، سوقًا شريرًا للآلهة والعادات، والآراء -وفي الوقت نفسه ساحة معركة حيث خاضت العديد من السياسات الحروب من أجل الهيمنة. ربما تم إيلاء القليل من الاهتمام لحقيقة أن شباب أفلاطون -من المحتمل أنه ولد عام 427 قبل الميلاد- تزامن تمامًا مع الحرب البيلوبونيزية (431-404 قبل الميلاد). إن البعد

المشؤوم للفيلسوف عن الواقع التجريبي والتوجه المثالي -الذي غالبًا ما يكون غير صائبٍ- نحو الانسحاب من مجرد ما هو معطى أسهل للفهم إذا أخذ المرء في الحسبان أنه في سنوات شبابه، نادرًا ما شهد أفلاطون عالماً لم تشوهه انفعالات الحرب.

في اللغة الحديثة، يمكن للمرء إذن أن يصف الفلسفة الكلاسيكية على أنها تخصص التوجيه. إذا أرادت ترقية نفسها، فيمكنها فعل ذلك لا سيّما بوعدها بأن تتجاوز التباس الظروف القائمة من خلال عودة منظمة إلى أسس آمنة -في المصطلح الحديث يمكن للمرء أن يتحدث عن تقليص التعقيد. يحمل الفيلسوف، بصفته مزيلًا للتعددية الخبيثة، سمات قائد الغموض، الذي أرشد الطلاب إلى مجال المبادئ الأولى، حيث يمكن للمرء أن يكتسب نظرات شاملة وسارة وإجمالية. لكن كل صعود إلى محطات أعلى يتطلب ثمنًا. إذا كان الفيلسوف يرغب في أن يقترح نفسه كمربي لنوع من الكائن البشري لم يسبق له مثيل يسترشد بالعقل، فكان عليه أن يدعي لنفسه الحق في وضع معايير جديدة لما يعنيه أن يصبح المرء شخصًا بالغًا في المدينة والإمبراطورية. وفي الواقع، إن معنى ما يعنيه أن يصبح المرء بالغًا قد تغير بشكل جذري في الانتقال من المجتمعات القبلية إلى البنيات السياسية والإمبريالية.

كل من كان يريد أن يصبح بالغًا في أثينا Athensفي القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد كان عليه أن يعد نفسه لتولي زمام السلطة على نطاق كان غير معروفٍ تماما-أو على

الأقل أن يجعل أعباء السلطة موضع انشغاله. هكذا كمعلمين لما يعنيه أن يصبح المرء شخصا بالغًا، أصبح المربون الفلاسفة قابلات لولادة محفوفة بالمخاطر لموجودات بشرية منقولة إلى عوالم أكبر وأكثر قوة. كان تفادي أن تنتج هذه الولادات فظائع يتطلب فنًا يوازن بين وفرة القوة وحذر واحتراز جديدين.

منذ زمن أقدم الثقافات القبلية، تعتبر الولادات الرمزية من مرحلة البداية إلى مرحلة البلوغ مسألة تأهيلات طقسية. وقد اتبعت البايديا الحديثة على الدوام خطوات ذلك التقليد. وتقف في هذا المجال كخليفة - وأيضًا عدوة - للشامانية، حيث لا تشير هذه الأخيرة إلى فن علاجي قديم فحسب، ولكنها تشمل في الوقت نفسه سلطة تنشئة الجيل الأصغر على أسرار حياة البالغين. ومع ذلك، فقد كان من المستحيل في المدينة الكوسموبوليتانية إنجاز المهام التأهيلية باستخدام التقنيات الشامانية فحسب؛ لم تعد المدينة المكافحة الديمقراطية تفضل النشوة. بعد سقراط وأفلاطون، لم يكن ممكنا اعتبار إلا الشخص الراشد الذي استحوذ عليه أسلاف القبيلة وآلهتها. تطلبت أشكال الحياة الحضرية نمطا جديدا من البالغين، أمرؤ لم تقترب منه الآلهة كثيرًا - وهذا يعني في الوقت نفسه أنها تحفز نوعًا من الذكاء ينتقل من التقليد والتكرار إلى الدراسة و"الذاكرة". لم يعد يتم إنشاء الوحي والأدلة من خلال الأهواء، ولكن من خلال استنتاجات منطقية: إن الحقيقة نفسها تعلمت الكتابة؛ والجمل المتأصلة تقود المرء إليها. هذا هو السبب في أن معنى الذاكرة يتغير جذريًا في بنية تعاليم

أفلاطون: فوفقًا لأفلاطون، ما كان يجب أن نتذكره بأي ثمن خسرناه عندما انغمسنا في هذا العالم؛ ما نتعلمه عن ظهر قلب ههنا هو مشوش أو عديم الفائدة. بعد الآن، إن "تذكر Remembrance" المعرفة السابقة للولادة أو القبلية أو الخالصة يتمثل في جعل ثقافة الذاكرة الأسطورية والحماسية غير ضرورية: وهكذا تبدأ ثورة المعرفة من خلال القبلي a priori.

ببعض من الحرية يمكن للمرء أن يقارن الإجراءات الأفلاطونية بالتحليل النفسي حيث نتذكر، ليس المشاهد الأولية المكبوتة، ولكن النماذج الضبابية والجواهر الرياضية الغامضة. قد يبقى سؤال ما إذا كان بمقدور هذه التذكرات أن تحقق الشفافية الكاملة موضع شك. على أي حال، بالنسبة إلى أفلاطون، إن التفكير في ظل الشروط البشرية يعني الكف عن المشاركة في الصفاء التام للسماوات. إن الفانون، طالما أنهم حاضرون في هذه الأجساد، فهم يدفعون مستحقاتهم لاختلافٍ يحوي الاختلافات: لأنهم يعرفون معظم الأشياء بشكل غامض فقط، إنهم يكابدون القطيعة بين الشفافية هناك والمنظر المغيم ههنا. نحن محكومون بأن نتعامل مع كل الأشياء بعتمة مضافة. إن الفلسفة هي على الأقل مسعى لإنارة الشفق حيث نحي.

كان من المنطقي أن يبدأ الخطاب الفلسفي في صد الأساطير والآراء التقليدية. فبدلاً من ذهول فاتن وحماس وجداني لحكاية خيالية، كان يتطلع إلى حالة من الرصانة "النقدية"، والتي اعتبرت منذ ذلك الحين المناخ الملائم للتفلسف الأصيل. من المؤكد أن الأفلاطونية، على الرغم من

عقيدتها في الهوس Manias الجميل والسكر الرصين sobria ebriatas، كانت تقيم تصالحا بين النقد والحماس، حتى لو كانت هذه التنازلات غريبة عن المدارس الجدباء اللاحقة. بقدر ما كانت تعبر عن التنوير، لم يكن بوسع الفلسفة أن تفعل شيئًا آخر سوى نزع سحر عن الدساتير الدينية القديمة للروح وقصص الآلهة الفجة. ولكن إلى الدرجة التي فرضت فيها على تلاميذها الخير المطلق الأعلى، فإنها شرعت في الوقت نفسه في إعادة إضفاء السحر Reenchantment من خلال الكونية Universality الحية. فقط حينما فشل هذا الإضفاء السامي للسحر - على سبيل المثال، لمّا يولد الانطباع بأن الحجاج Argumentation قد خلق مشاكل أكثر من تلك التي حلّها- ظهرت الريبية والدوران العقيم للعجلات التحليلية. عندما حدث ذلك، أمكن أن يصبح التفكير المتواصل أيضًا عرضا للاغترابات الفصامية: لأنه بدلاً من إضاءات الحق-الخير-الجمال True-Good-Beautiful، فإن تلك الاغترابات لا ترى في كل مكان سوى رمادات اكتئابية. في الواقع، قدمت الفلسفة الكلاسيكية المتأخرة الحجج الداعية إلى الإرهاق الذاتي. وفي هذا الصدد، فإن أكاديموية Academicism القدماء قريبة من نظيرتها المعاصرة.

في الأعوام الأولى الاستبشارية، لم تكن إعادة التعلم الفلسفي تهدف إلى أقل من تغيير روح الأفراد وحماسهم؛ كان هدفها هو تحويل أطفال المدينة المرتبكين إلى مواطنين كوسموبوليتانيين، برابرة محليين إلى سكان متحضرين

للإمبراطورية، أصحاب رأي مسطولين إلى عشاق متأملين للمعرفة، عبيد شجيين للعواطف إلى أفراد مبتهجين يتحكمون في أنفسهم. في بداية علم أصول التدريس Pedagogy الأوروبية، وجدت فترة كانت فيها كلمة مدرسة school تعني دائمًا مدرسة الصقل refinement. لا يكاد مصطلح التعليم الحديث Education يعكس أيًا من هذا الطموح لمشروع الفلسفة الأصلي؛ ولكن حتى فكرتنا المعاصرة عن الفلسفة، حيث تشير إلى أنشطة كلية واجمة والخطاب اللامتناهي لثقافة فرعية للرياضيين الذهنيين الغيورين، بالكاد تذكر الجدية الرزينة للمشروع الأفلاطوني- للشروع، على أساس مدرسة، في إعادة تعريف ما يعنيه أن تكون إنسانًا. لا بد أن نعترف بفضل المؤرخين الفكريين مثل بول رابو Paul Rabbow وبيير هادوت Pierre Hadot على احتجاجهما على إساءة الفهم الفكري والمعرفي الحديث للفلسفة القديمة، وعلى تذكيرنا، بدلا من ذلك، بتعطّف pathos التعليم الذاتي العنيد[1]. إن الفلسفة التي لم تكن لتعمل كممارسة تحويلية (السؤال askesis) كانت ستظل مشكوكًا فيها كمصدر للمعرفة إزاء مساعديها القدامى أيضًا. عندما نجح ديوجين السينوبي Diogenes of Sinope في تنحية

(1) See Paul Rabbow, *Paidagogia: Die Grundlegung der abendlÌndischen Erziehungskunst* in der Sokratik, edited by Ernst Pfeiffer (Gttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1960); Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life:* Spiritual Exercises from Socrates to Foucault, edited with an introduction by Arnold Davidson, translated by Michael Chase (Oxford: Blackwell, 1995).

ألسكندر جانباً حتى لا يحجب الشمس، فإن هدف التمرين قد تحقق أيضًا. وبهذا المعنى، تتساوى الإيماءات الحكيمة للكلبية مع الأفلاطونية المهذارة. إن نصف كل ما يمكن أن تشير إليه عبارة "تعاليم غير مكتوبة"، يمتلكه الرجل القادم من سينوب.

بلا شك، كانت الفلسفة بعد سقراط وأفلاطون تسعى وراء نزع السحر Disenchantment. مع ذلك، عارضت المدارس الجديدة العادات غير التأملية لحالة كينونة النصف يقظة. ما يزال التأنّي هي الحالة الأكثر حداثة والأكثر استحالة، لأن النشوات الجماعية القديمة لم تتخل بعد عن قوتها القديمة. في الواقع، لم يقف وراء الفلاسفة الأثينيين زملاءهم القدامى، الشامانيون والمنجمون Iatromancers، والمعالجون العرّافون لليونان القديمة فقط، بل أيضًا المنشدون الهوميريون واللاهوتيون-الشعراء من الطقس الديونيزي. ولقد مثلت القطيعة معهم المهمّة التاريخية للفلسفة. بعد سقراط، كان كل الفلاسفة فلاسفة جدد[1]. كان عليهم أن يكونوا جديدين لدرجة أنهم تورطوا في الثورة الإعلامية للثقافة المكتوبة والبلاغة الحضرية. على هذا النحو، فهم يعملون كوكلاء لتحوّل حقبي في العلاقات القديمة للمعرفة. إنهم يستجيبون لحقيقة أنه من الآن فصاعدًا كان على كل مفكر أن يصبح كاتبَ معرفته. تدخل الخطابات حول الكينونة، والله، والروح -الأنطولوجيا،

(1) Adriana Cavarero, *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, translated by Serena Anderlini-D'Onofrio and êine O'Healy (New York: Routledge, 1995).

واللاهوت، وعلم النفس- في ثنايا النصوص النثرية المتصلة، وبالتالي هي دوما تقدم نفسها أيضًا على أنها أنطوغرافيا Ontograph، وثـيـوغـرافـيـا Theography وسـيـكـوغـرافـيـا Psychography. إن ثنايا النص الفلسفي عبارة عن طرق متمايزة للوصول إلى الحقيقة. إنها طرق العصر القديم السريعة صوب المعلومة المطلقة. ومع ذلك، سرعان ما سيكون هناك عدد كبير جدًا من الخطوط؛ أصبحت "المسارات" مطوّلة بشكل مثير للقلق، لدرجة أن الشكوك تنامت حول ما إذا كان عشاق الحكمة لا يزالون قادرين على بلوغ المعرفة الحقيقية في حياتهم؛ أليس من الممكن أن ينتهي الأمر بهؤلاء المجادلين العجيبين إلى مجرد امتلاك مكتبات وليس تنويرًا؟

وأيا كان الأمر، فإن كون الفيلسوف كاتبًا تولى قيادة هذا الطريق الطويل والوعر، أدى إلى ميلاد نمط جديد للسلطة: نمط متعلق بالتأليف، ويقوم على القوة النفسية psychagogic للكلمة المكتوبة. لا يشهد الجدال المشين لأفلاطون ضد الشعراء على نفور لا-موسيقي من الكلمات الجميلة. إنه بالأحرى يعبر عن منافسة إعلامية حتمية بين الخطاب الجديد المـؤلـف برصانـة عن الله والروح والعالم، والأنشودة Rhapsodyالقديمة المثيرة للنشوة وعلم اللاهوت المسرحي المسكر والمتشنج. قدم أفلاطون نفسه على أنه وسيط - إذا جاز القول- لإله الفلاسفة، الذي كان يعلن من خلاله الوصية: أنا إله بلا صورة، ولن يكون لديك بعد الآن، بخلافي أنا، أية

آلهة مرتِّلة ومقرِضة للشعر. من الآن فصاعداً، لم تعد النغمة والبيت الشعري هما اللذان أبدعا الموسيقى الحقيقية، بل الحجة النثرية وعملية التفكير الجدلي. وهكذا، فإن التأليف الأفلاطوني لا يشير فقط إلى العتبة التاريخية بين الشفوية وتعلم القراءة والكتابة، ولكنه يقف أيضًا على الحد الفاصل بين النقل الموسيقي النغمي الأكثر قدمًا للمعرفة والاقتناء النثري-التواصلي للمعرفة الآن.

ما يفسر سحر النصوص الأفلاطونية يتمثل في أنها، على عكس الأطروحات الأرسطية والتراث الأكاديمي بأكمله، لا تزال تكشف عن تقارب من أسلوب خطاب المطربين الحكماء والدراماتورجيين الأتقياء. لأكثر من ألفي عام، ظلت نغمة الفلسفة مرتبطة بأطروحة تصوغ رسالة نثرية إلى غاية الأزمنة الحديثة، مع بضعة مقدمات في فلسفة النهضة Renaissance (فلسفة جيوردانو برونو Giordano Bruno، على وجه الخصوص)، حيث يحدثُ تقارب آخر بين النثر الشعري والنثر الخطابي لدى مؤلفين أمثال نوفاليس Novalis ونيتشه وفاليري Valéry وسارتر Sartre. إجمالا، تعتبر كتلة الفلسفة الكلاسيكية الممتدة من أفلاطون إلى هوسرل Husserl، واحدة من أضخم نتائج محو الأمية. وههنا يكمن أحد الأسباب التي تجعل اليوم، على وجه التحديد - في فجر ثورة إعلامية أخرى -إعادة قراءة تقاليدنا الفلسفية تَعِدُ بأن تصبح مشروعًا مثمرًا.

من حيث المفهوم ذاته، يقوم العالم الحديث بتجربة ضد-

أفلاطونية anti-Platonic شاملة. يبدو أن هذا أصبح ممكنًا فقط لأنه كان من الممكن التخلي عن تأسيس المعرفة والفعل في الفكرة "الأوروبية القديمة" عن الخير الأسمى. إن البراغماتية التكنولوجية السائدة في العصر الحديث لم يطلق لها العنان إلا بعد إزالة الموانع الميتافيزيقية التي تقف في طريق التجريب الأخلاقي والفيزيائي غير المحدود، أو على الأقل إضعافها. من هذا المنظور يصبح مفهوماً لماذا يهيمن على الحداثة جموح ما بعد ميتافيزيقي. ضمن هذا الجموح، يتداخل التحرر والزعزعة بشكل متضارب. إن عواقب فك الارتباط عن التأسيس الميتافيزيقي - أو وهم التأسيس كما سيقول التفكيكيون -ذات وقعٍ ثقيلٍ خاصة عند التمكين للانخراط في تخطيط فالتٍ يُدفع ثمنه من خلال اكتشاف هوة داخلية. إن حقيقة أن هناك انزعاج متجذر من الحداثة اليوم بين العديد من المعاصرين مرده بلا شك إلى التجربة المتضاربة المتمثلة في زيادة مطردة في القوة واضمحلال مستمر للأمن. عندما يسود التضارب، يصعب الحصول على ميزانيات عمومية إيجابية. يتشكك عدد متزايد من الناس - مع وجود مبررات أكثر إفحام- في أن التجربة العالمية للعصر الحديث لا تزال ترقى إلى مسابقات يانصيب عالمية، حيث يتضح جدًا الآن ارتفاع مدُّ المخاطر والخسائر. إذا كان المرء يريد تسمية المبدأ الذي يحكم إيكولوجيا العقل الحديث، فسيتعين عليه أن يميط اللثام عما إذا التحديث يجلب معه تقدمًا أكيدا في الوعي بأنه مُنقاد. إذا كان من الممكن توضيح ذلك

بشكل كافٍ لجميع الفاعلين والجماهير في اللعبة الحديثة، فسوف يتضح لهم أيضًا سبب عدم إمكان قلب هذا الاتجاه من خلال الفرار إلى الأسس القديمة. إن الأصولية Fundamentalism التي تنشأ اليوم في جميع أنحاء العالم بسبب عدم الثقة في الحداثة لا يمكن أبدا أن تقدم أكثر من مجرد بناءات مؤقتة للمغلوبين على أمرهم. إنها لا تنتج سوى مظاهر الأمن دون معرفة أعمق؛ إنها، على المدى الطويل، تدمر المجتمعات المصابة بعقار اليقين Certainty الزائف. يتمثل الترياق الجيد للإغواء الأصولي في فتح كتاب المعرفة الفلسفية الأوروبية مجددا وتتبع خطوط التفكير القديم ومساراته - إلى الحد الذي يسمح لنا فيه قصر الحياة بالإقدام على مثل هذه التلخيصات المستفيضة.

يفترض شعار "فكّر مجددا" استدعاءات للقراءة بطريقة جديدة. كل إعادة للقراءة تستفيد من الانكسارات والتحولات في المنظورات المتأصلة في نظرتنا الاسترجاعية للتقاليد، شريطة أن نكون معاصرين وواعيين بالانقلابات الجارية في شروط المعرفة والتواصل داخل الحضارة العالمية الناشئة عن بعد. هناك العديد من المؤشرات على أن الأجيال الحالية سوف تمر بقطيعة في شكل العالم والتي - في العمق والجسامة - على الأقل لا تقل أهمية عن تلك التي أدت إلى بروز الفلسفة الكلاسيكية قبل خمسة وعشرين مائة عام. بالتالي يمكن لدراسة هذا الصّدع القديم أن يلهمنا فهم الصّدع الحالي.

لن نكتسب معرفة أفضل اليوم دون المشاركة في المغامرات التي تنتظرنا في مراجعة تاريخنا الخاص. ستستخلص حالة كلية جديدة للذكاء معلومات جديدة أيضًا من المدارس القديمة للمعرفة الفلسفية: وهذا يمكن أن يعني أن المرء جاهز ومستعد للعمل على تحقيق ذكائنا، سواء مع أفلاطون أو على الرغم من أفلاطون[1].

---

(1) Adriana Cavarero, *In Spite of Plato: A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, translated by Serena Anderlini-D'Onofrio and êine O'Healy (New York: Routledge, 1995).

أرسطو

في القرن الرابع، قبل ميلاد المسيح، ولأول مرة كشفت عبقرية المفهوم الأوروبي للمعرفة عن ذاتها في تمامها العظيم. مثير للدهشة بغنى اهتماماته وحجم كتاباته ووضوح تمييزاته المفهومية، يقف أرسطو كوجه مفتاحي مدجج بقوة تكاد تكون أسطورية في مدخل المدارس الفكرية الأوروبية العليا. بالنظر إلى ما أنجزه طوال حياته كمفكر وكاتب، فالفكرة التي تفرض ذاتها هي أنه لا يمكن الامتناع عن القول إن شخص رجلٍ فردٍ قد سبق ما كان سيسمى جامعة بدءا منِ العصر الوسيط. كان عقل أرسطو يمثل -إذا جاز التعبير - المجلس العلمي للجامعة بأقسامه الكثيرة. اندمجت في شخصه العلوم الطبيعية والإنسانيات-إذا جاز استعمال مثل هذه اللغة غير المناسبة- في اتساع نطاقها، تترأسها العقيدة الفلسفية للأشياء الأولى، التي تسمى أيضا الثيولوجيا. في تخصصات قليلة- على سبيل المثال المنطق- كان أرسطو المدشن والمتمم في آن واحد. ليس مفاجأة أن كان تاريخ الجامعة الأوروبية خلال نصفها الوسيطي الأول (طيلة أربعة قرون) في آن واحد تاريخ الدراسات الأرسطية المكتوبة باللغة اللاتينية. إذا ابتغى لاهوتي مدرسي في ذلك الوقت إثارة سلطة اليوناني العظيم فيمكنه فعل ذلك بكل

أمان بتلفظ عبارة: "كما قال الفيلسوف" ut ait philosophus . لم يحصل وأن حظي مفكر بالتشريف مثلما حظي به أرسطو بواسطة هذه العبارة. عندما انفلت الفكر الحديث المبكر من الربقة الحديدية للسلطوية المدرسية، كان اسم "أرسطو" تارة أخرى -لكن هذه المرة بنبرة سلبية- هو الذي ميز هذا التطور. كاد الهتاف: "هنا أخطأ أرسطو" أن يصبح شعار استقلالية يكتنفها خطر إعادة فحص مجالات المعرفة التي كانت مدرسية بشكل مفرط ومعقد.

يكشف النظر إلى إنتاج أرسطو أن "الحياة النظرية" -حيث غالبا ما يثار الجانب البيو-نظري bios theoreticos- لمحبٍ قديمٍ للحكمة لا بد ألا يساء فهمها بمعنى المفهوم الحديث لوقت الفراغ. ما درج الرومان لاحقا على تسميته بالحياة التأملية vita contemplativa لم تكن في الغالب سوى الحياة العملية vita activa للبحوث الفلسفية. لقد تأسست النظرية في حد ذاتها في الزهد وفي الممارسة بلا كلل، وفي التدريب اليومي للقوى المنطقية والأخلاقية. إن الفلاسفة هم رياضيو المقولات المفهومية. من المؤكد أن الزهد الفكري لا يخلو في ذاته من لذات؛ عندما عرض أرسطو في كتابه الميتافيزيقا Metaphysics مقترحا مفاده بأن كل البشر يجتهدون بالطبيعة من أجل المعرفة، فقد قام بتعميم، إلى أطروحة أنتروبولوجية، ما كان بالنسبة إليه تجربة شخصية دائمة؛ ففي خضم حركيته المستمرة يجد العقل النشط active intellect لذته في ذاته. إن شبها ضئيلا بالإلهي يصبح بديهيا في نرجسية

المعرفة هذه. حتى في تعداداته الأكثر جفافا وتمايزاته الأكثر مثابرة فإن البنيان الفكري الأرسطي ما يزال يشهد على رابطة أصيلة بين المعرفة والمسرّة.

أحيانا يُثار السؤال عما إذا لم يعرض أرسطو، كمربي ومعلم للحكمة، نفسَهُ للخطر لأنه أخفق في الحلول دون صعود ألكسندر، الملقب بالعظيم. ما يرن في هذا السؤال هو أيضا الاقتناع بأن الفلسفة تصل إلى هدفها فقط عندما تحول كل إرادة للقوة وكل طموح مهوس. هذا يعادل حكما على باحث ورجل حكيم بكل المقاييس. إن الحكمة بالمعنى المضمر والفيّاض لم تمثل انشغال أرسطو. بالنسبة إليه كلمة رصانة الذهن تصف الممكن البشري. بدءا من أرسطو يمكن للمرء بكل تأكيد أن يتعلم كيف ينجز على نحو ملائم بحوثا منطقية وتجريبية، ولكنه لن يتعلم كيف يموت في انفعالات مشوشة من أجل أن يولد من جديد في تحكم-ذاتي مستنير. لم يستطع أرسطو أن يحول تلميذه اللامع والثائر إلى الفيلسوف-الملك الذي دعا إليه أفلاطون، بعد سنوات من التفاعل مع أعظم مفكر في عصره، بقي لدى ألكسندر إيمان حي بوجود شيء أكبر من الفلسفة. أما عن أرسطو فقد كانت هناك أشياء أكثر أهمية من وضع لجام فلسفي على ابن أمير متلهف للعظمة. قد تكون المغامرات المصرية والهندية لألكسندر قد أضرمت النار في هشيم الإمبريالية المقدونية؛ ما كان مهما بالنسبة إليه بوصفه المنطقي والعالم هي حملات الفضول لألكسندر، التي كانت ستصل إلى أبعد مدى مما كانت ستفعله كل السياسات مهما كانت كبيرة أو

صغيرة. في غضون عشريات من المثابرة، صنع أرسطو إمبراطورية المعرفة التي سيصبح تاريخها لاحقا- إذا ما أراد المرء الحديث عنه بالتفصيل- لا شيء أقل من ملحمة العلوم الأوروبية إلى غاية عتبة الأزمنة الحديثة.

عندما غادر كاتبها الحياة تشذرت الإمبراطورية الأرسطية المبثوثة في الكتب -مثل ما حدث لوريث ممالك ألكسندر- إلى تخصصات فردية. أكثر من أي مفكر آخر قبله، كان أرسطو مدركا أن بنيان المعرفة لا يمكن توطيده إلا كشرخ تتعهد أجيال عديدة بلَأمِهِ، وأن الذكاء الاستكشافي لابد أن يبرهن على ذاته ويتوخى منها الأفضل مع مرور الزمن. لاحقا بمقدور الباحثين أن يتعلموا منه أيُّ الأشياء تستدعي اهتماما في أجيال العلوم: على المرء أن يبدي اعترافا واعيا بذاته تجاه سابقيه، أو اعترافا ذي فخر مميز تجاه الأجيال المستقبلية- إذا كان الفخر شخصيا، فإن إنجازات جديدة ستبرره- هكذا فيما يتعلق بتقليد المعرفة فإن أرسطو يعد رجل الوسط. وباعتباره عالمًا طبيعيا وإتيقيا فقد مجّد استفهام الكائن بشأن ما هو دائم وعادي.

أوغسطين

يقف أوغسطين قبالة الأجيال المستقبلية بوصفه الشخصية الفكرية الوحيدة المستنيرة في عهد المسيحية المبكرة بشكل روحي ونفسي إلى أدق تفصيل. في الواقع قد يكون بشكل واضح الشخصية الأكثر بروزا من العصور القديمة، إنه الفرد الوحيد في تاريخ عالم ما قبل النهضة الذي لدينا عنه نظرة قريبة إذا جاز القول. هذا الامتياز النادر للرؤية الشفافة لا يعني أن أوغسطين، بقي بشكل واضح مرتبطا بالأفكار القديمة عن العالم والبشرية، بل لقد استبق توجهات معينة للفردانية الحديثة أو مناحي المظاهر الحديثة للثقافة. وبالفعل هو ليس وجوديا ante litteram. كون أوغسطين من خلال عمله قد قدم نفسه لمعاصريه وللأجيال المستقبلية بصورة جد ظاهرة للعيان، خاصة بفضل كتابه التاريخي الاعترافات Confessions الذي نصبه أبا لأدب وحي الذات، فذلك ناتج عن حكم ثيولوجي أعلنه قس هيبون Hippon -بنجاح- ضد نفسه. نحن نمتلك عن أوغسطين مثل هذه الصورة المتعيّنة بشكل مؤثر والإنسانية والعميقة من الناحية الفكرية غالبا بسبب كونه قد قام هو بنفسه بتجميع دلائل سلوكه ونزعاته نحو الخطيئة كدليل ضد نفسه، وحاول قذفها في نار اعترافاته المُطهّرة. لقد أصبح أوغسطين وما يزال مرئيا لأنه

اعتبر نفسه بكل جدية مثال الكائن البشري الذي توصل بمعونة الله إلى حمل الله بمحملٍ أكثر جدية من نفسه.

"أحببتك متأخرا، أيها الجمال، القديم جدا والجديد جدا على الرغم من ذلك، أحببتك متأخرا". تبين عادة وحي الذات هذه إلى أي مدى أوغسطين -على الرغم من أنه بقي وفيا للأبعاد الأفلاطونية بوصفه لاهوتيا متفلسفا- قد ابتعد عن الدوافع الهلنيستية للتفلسف حول الأصول. لأنه بينما كان التفلسف الهلستيني يتميز بشكل واسع بسمو الذات العارفة إلى الأشياء السامية موضوع تأملها، فإن ما يسود في الخطاب الأوغسطيني عن الله والبشرية هو تأرجح تجذيري باستمرار. عندما زوّد أوغسطين الباطن البشري بالمعانقات العليا كوعاء يحوي آثار الله، فإنه في الوقت ذاته قد امتثل لإلحاح لا يقاوم لتنزيل البشرية أسفل عظمة المتعالي. بهذا الخصوص، لا يميز الإنتاج الفكري لأوغسطين الفترة اللاتينية للهلستنة Hellenization التدريجية للمسيحية فقط، والتي اعتقد الباحثون أنه بإمكانهم أن يتبيّنوا فيها مبدأ التاريخ المبكر للعقيدة المسيحية. لقد أصبحت الظاهرة الأوغسطينية حاسمة في تاريخ الأفكار والعقليات لأنه من خلالها كانت الفكرة الأكثر إثارة عن العالم القديم، أي ما شيده أفلاطون عن الحب كحنين إلى الخير المحدوس والموجود قبليا، عرضة لإعادة تأويل مؤقتة وأكثر سوداوية، بالأحرى لقلب عكسي. بالنسبة إلى الأفلاطونيين يؤدي نزول النفس إلى داخل البدن إلى تشويش

الذاكرة، الذي تتعافى النفس المجسدة منه بقدر ما تستجيب لنداء التطهّر واستكمال ذاكرة الخير من داخلها. وفي المقابل فإن نفس الأوغسطينية الأكثر سوداوية ملطخة بفساد لا يُرجى بُرأه. ما يجعل اجتهادها من أجل تذكر الخير الأسمى ينتهي بمنجز يائس، لن تستطيع أبدا، بجهدها الخاص، العودة إلى المشاركة غير الملوثة في نور الخير.

هذه العودة الأوغسطينية -حيث من المستحيل الحسم إذا ما كانت تحمل طابع اكتشاف (أي نفاذ) أو ابتداع (أي انعكاس ضوئي)- أدت إلى الكارثة المسيحية للفلسفة. لقد دشنت بصورة أكثر أو أقل بروزا ألفية سوداء كئيبة حيث لم يكن بمقدور العقل البشري أن يتعافى من تروما الانفصال الأحادي عن الأفضل. لكن فقط تحت راية ما يعد في الجانب الإنساني انفصالا غير قابل للالتئام يمكن أن يصبح دافع الحب المستجمع في الله وحده أعظم قوة. إن مملكة الصفح Grace تبدأ حيث يُفقد التفاهم المتبادل وتنحل الطيبة البشرية في اللاشيء. قد تتأمل الفلسفة جيدا الهدية لكن مملكة اللاهوت أسست نفسها عبر مفهوم موجّه وجديد للصفح. تصلح عقيدة الصفح لتوفير عناية كهنوتية مذهبية لحالة وحشة إنسانية تحت ظل الله. لقد فتح أوغسطين صمام البوابات التي عبرها اخترقت مذ ذاك طاقات مازوشية بدائية التفكير الأوروبي، وذلك بجذرية أوصلته فعليا إلى مصف قوة عليا، وجعل من الطبيعة البشرية المستعصية على البراء الدافع الأولي لتأويله للواقع. حتى أن نظير هذا الحب لا

يداوي إلا إذا كان حبا إلهيا، جدّده المسيحُ ومنحه. وحتى الحب من هذا القبيل يظل مظلّلا بشكل مفرط وباحتضار خاص، لأن حب الله الآن لم يعد ذو طابع عاطفي وكوني ويسمح بمشاركة غير مشروطة، بل هو حب ذو طابع غفران انتقائي بشكل قوي وآمِر.

في النهاية، عندما الكائن البشري الذي يحب فقط بطريقة بشرية، أي ذلك الأناني الذي لزاما عليه دوما أن يضع نفسه ورغباته في الحسبان، يصعد على الخشبة، يشهد أوغسطين الأخير وصمة الفقد وأثر الذنب الأولي الذي بلغ عمقا يتجاوز أية إمكانية للتكفير عنه وأي شيء بمقدور البشر إنجازه. قد يقول المرء إن أوغسطين بهذه الطريقة فصل الفلسفة عن تكوينها الكلاسيكي المهووس ووضعها تحت كنف الكآبة. بالنسبة إليه يمثل مثل هذا الكائن البشري بالفعل انفعالا غير ذي جدوى، لكن السبب وراء انعدام الجدوى هذا ليس متعلقا، كما هو الحال في الوجوديات الجديدة، بالبنية السخيفة للوضع الإنساني. يعيش الشخص الأوغسطيني حياة ضائعة ومهدورة لأن وطأة الخطيئة الأصلية تستبعده بشكل أساسي من الشعور بالأمان في حدود الله، ولأنه لا بد عليه من تحمل عدم يقينية الخلاص إلى أقصى حد. بالنسبة إلى أوغسطين إن غير القابل للاسترداد في البشرية هو إلى الأبد ممتزج بعدم اليقين في لا نفاذية الله. من المؤكد أن الخلاص التام والمنفذ الحر لمجد الأصل يستمران في الوجود لأجل ثلة من البشر. لكن المشاركة

المعطاة بالطبيعة للنفس البشرية في بهاء الخير المطلق لم تعد كافية لتقدم سببا مناسبا لنجاتها الذاتية ولعودتها الآمنة إلى الأفضل. ضمن المجال الأوغسطيني حتى أكثر الناس تقوى يحتفظون بسبب للشك في خلاصهم إلى غاية النهاية.

إن التفاؤل الفكري للهلينيّن محكوم عليه بالفشل أمام هذا التبصر في انتقائية الله. تحت الوساطة السوداوية لأوغسطين تحول الاكتفاء الذاتي لله إلى حصن منيع على البشر، باستثناء أولئك الذين حظوا بالقبول، بموجب فعل الإرادة الإلهية الحصين، فهم منذ الأزل ضمن أولئك الذين لم يطلهم العذاب. ينبع التدبير المازوخي الأساسي لأوغسطين من التماهي مع إله تكون النفس البشرية دوما ضده وعلى ضلال، والتي يتوجب عليها أن تعترف من دون شرط بأنه على صواب حتى إذا كانت هي من الهالكين.

تمامًا كما كان باسكال سيراهن يومًا على وجود الله تجاه عدم يقينية الوحي، فإن أوغسطين بدوره، راهن على الاعتزال غير المشروط تجاه عدم يقينية كونه العبد المختار. تكمن عبقريته النفسية في كونه ينقب داخل الإنسان عن "أنا" مُقِرّة بذاتها وغير راغبة في الاعتزال، بكل لبوساتها الجديدة ومواقفها الدفاعية. وتحديدا هذه الملاحظة بأن الكائن البشري لا يستسلم أبدًا بشكل كامل وبدون أفكار خفية ألهمته إجراء هذه المحاكمة النموذجية ضد غطرسته الشبابية، وكذلك ضد

أوهام سنواته الوسطى، التي حاول فيها إنقاذ نفسه من خلال التفلسف المسيحي. بصفته وكيل الله، يقود الأسقف الجليل المقاضاة ضد نفسه وضد كل رفاق المصير الآخرين في تمركز ذاتي جِدُّ إنساني. يقوم المتهم بارتكاب الخطيئة الأصلية والتمرد الأصلي بالكشف عن نفسه في كل الأماكن المخفية في إرادته الذاتية غير المستقيلة. في هذا المسار يسلط الضوء على أن الحقيقة ليست هي وحدها التي تسكن بداخل الإنسان، ولكن أيضًا الدافع إلى اليأس، والشر النرجسي، والفساد الفاحش، وأثر النزعة الانفصالية الشيطانية.

ما أنجزه أوغسطين ههنا لم يكن أقل من استقصاء أساسي ضد حب الذات البشري، الذي سيصبح مثبتا في تاريخ العقلية الغربية حيث نجده في حكم فيخته ضد ال"أنا" الفاني المفتون بذاته، في تحليل شيلنغ للحرية البشرية المساء فهمها بصورة أنانية، في تعريف دايستوفسكي للإنسان بوصفه "كائنا يمشي على رجلين وناكرا للجميل"، في النظريات الأخيرة لسيجموند فرويد عن الشبقية الذاتية، في نقد جاك دريدا للكلمة التي تسمع حديث ذاتها، وفي مناذب المحافظين الجدد على الفردانية الجماهيرية -هذه كلها تشكل جزءا من تاريخ التحقيق المناهض للنرجسية الذي دشنه أوغسطين والآباء الكاثولكيين. إن بديهية المحاكمة ضد الكائن البشري المنفصل، المنغمس في ذاته تقول إن من يرغب في إرضاء الله لا بد أن يكون غير راضٍ عن نفسه. يجب أن تكون الحقيقة بشأن الحقيقة مروعة لأولئك المتضررين منها.

لقد اكتشفت الحداثة أن البشرية يمكن ألا ترضى عن ذاتها حتى من دون الله. إن الحقيقة والكآبة تنكشفان معا في ترابط وثيق، قابل للتصور أيضا من دون سادية Sadism الله المهولة ومن دون صفح الله العارم. إن إسهامات أوغسطين في تأويل الانفصال البشري عن التأسيس الجيد وتفكيكه الصارم للضمانات الذاتية للإنسان هي التي تؤمّن للكاتب المسيحي الكلاسيكي مقروئية مابعد مسيحية لا تنضب.

برونو

من بين المجموعة اللامعة لفلاسفة النهضة الذين تولوا قيادة بواكير الفكر الأوروبي الحديث بعيدا عن الهيمنة الجبّارة للمدرسية المسيحية تبرز بشكل بديع الجثة المفحمة لجيوردانو بورنو Giordano Bruno. منذ مصرعه على الخازوق في روما Rome في شهر فيفري من سنة 1600 ما يزال اسمه -على الرغم مما اكتنفه من إشاعات عن شره الحلولي وجرأته الكوسمولوجية- راسخا في حوليات شهداء الفكر الحر للعصر الحديث. لقد احتفظت تقلبات مصيره ما بعد الموت بشيء من البريق التائه الذي اكتنف قصة حياته وفجيعتها، والتي تثير انطباعا بأن أتباعه ومؤوليه قد أمضوا وقتا أطول يحومون حول رماده بدلا من قراءة نصوصه.

في الواقع لم يشهد تاريخ الفكر سوى قلة من الكتاب الذين تشكلت حياتهم المابعدية بشكل قوي بواسطة إسقاطات واحتكارات متعاطفين منتشين همهم خدمة مصالحهم الخاصة. وهكذا، ماعدا استثناءات طفيفة، يعد تاريخ تلقي برونو تاريخ عسر قراءة legasthenia مقصودة للغاية؛ فكثير من خلفائه، الذين كانوا في حاجة إلى شخص يتكئون عليه، وضعوا في فم برونو ما كان سيقوله لو كان هو الشخص الذي أحب الناس أن

يكون. وهكذا ربطه الباحثون عن حليفٍ بقضيتهم بدءا من المناهضين للإكليروسية والحلوليين Pantheists، حتى أنه في الأعوام الأخيرة قد حاول بعض من التقوية الكاثوليكية Catholic Pietism الاستحواذ عليه. إن الناس يتلهفون على تقديم انطباع بأنهم قد أحرقوا في الخازوق إلى جانبه، وذلك بغرض الانتفاع من هالته بوصفه الضحية. إن هذا النوع من التطفل يمكن أن يكون آلية نموذجية لتاريخ الفلاسفة المتمردين، إلى حد أنه يقوم على نقص فهم أفضل، وإن الأمر يعود في معظمه إلى كون اللغة اللاتينية لغة ميتة لدى النخبة الأوروبية المثقفة منذ القرن التاسع عشر، وكنتيجة لذلك فإن النصوص النقدية لبرونو المكتوبة باللاتينية قد توارت لمدة طويلة كما لو أنها مطمورة في قبر. كل من يريد أن يعرض نفسه لقوة فكر برونو وعظمته في تمظهراته الأكثر روعة لا بد عليه أولا من الاجتهاد من أجل تحرير "الساحر" برونو، ذكرى الفنان، خبير المادة Materiosoph، أنطولوجيست الصورة image-ontologist، ومدرّس التحولات الحذقة من التشفير اللاتيني إلى التمعن في أفكاره على ضوء اللغات الحديثة.

يعود الفضل إلى إليزابيت سامسونوف Elizabeth Samsonov التي -تأثرت على وجه الخصوص بعمل سيدة الأبحاث حول النهضة العجوز العظيمة فرانسيس أ. يتس Frances A. Yates - شرعت في فتح منفذ للقراء الألمان على بعض نصوص برونو اللاتينية المنسية منذ أمد طويل. إن عمله يشهد على جانب غير مفهوم من أسطورة الأزمنة الحديثة؛ إنه

يبين ميلاد الحداثة من روح فلسفة التخيل. في خضم يقظة إعادة اكتشاف عقيدة برونو عن التخيل ومنجزاته المشكلة للعالم، فإن الميل المتقاعس لمؤرخي الفكر إلى بناء الفكر الحديث كلية على أساس فكر ديكارت أصبح موضع إشكال أكثر من أي وقت مضى. لا بد من العودة إلى فضاء برونو وشكسبير وبيكون من أجل إيجاد المفاتيح المؤدية إلى كنوز في الغالب مجهولة عن الحداثة الوشيكة. بالكاد كأي مفكر قبله غاص برونو بنفسه في كوسمو-ديناميكية الذكريات. وبنباهته عن الطبيعة ووظيفة الذاكرة memoria، يمكن أن يعتبر جيوردانو برونو معاصرا لأولئك الذين يتشاورون اليوم حول الدماغ البشري كما لو أنه محلّ لغز العالم. وكونه ركز على خاصية-الفن ars-character للتذكر والذاكرة يعتبر برونو أول فيلسوف "للفن" في الفترة الحديثة.

آن الأوان لنفض الغبار عن مخطوطات برونو بغية الكشف عما وحده يشرّفُ مفكرا كان معلمًا للنثر الإيطالي واللاتيني؛ تألق موضوعية أفكاره الواقعية.

ديكارت

من الفترات القليلة في تاريخ الفكر، التي أصبحت غريبة عن المعاصرين، فترة القرن السابع عشر، الذي عادة ما تقدمه كتب التاريخ باعتباره العصر التأسيسي للفلسفة الحديثة. في الواقع، بالكاد بمقدور أولئك الذين وُلدوا وفكّروا في الفترات اللاحقة أن يسقطوا أنفسهم في زمن كانت شخصيات أمثال فرانسيس بيكون ورونيه ديكارت وتوماس هوبز ما يزالون بعدُ فلاسفة جُدد. لقد أصابنا العمى من المغزى التاريخي للدوافع التي أصبحت مرتبطة بهؤلاء اللامعين، حتى أننا بالكاد ما نزال قادرين على العودة بنظرة غير متحيزة إلى الحقبة حيث لم يكن ما ابتغت الأجيال القادمة أن تطلق عليه مشروع الحداثة على الأكثر سوى تبادلا حيويا للرسائل بين بضع عشرات من المراسلين.

لقد جعلت الأوهام البصرية للتاريخ ما كان في البدء مجرد هاجس معقد للرابطة الداخلية بين السلطة والمنهج يتبدى وكأنه الانتقال إلى العصر حيث التكنولوجيا استولت على السلطة. تتضمن خصائص القرن السابع عشر أيضا السمة نصف أسطورية لكتّابها البارزين حيث يعود الفضل إلى محاولاتهم في إرساء الأسس، وإلى برامجهم كمنعطفات حِقبِية. لم يمض وقت

طويل قبل أن يتبنى وبشغف المحافظون، أعداء الحداثة، هذا النمط الأسطوري-المنطقي، مما كان سيؤدي باسم ديكارت إلى أن يصبح رمزًا للانحراف الأرعن للبشرية الواثقة بنفسها بشكل مفرط عن نظام الأشياء الذي شرعه الله. ليس مفاجئًا أن حركة الاستعادة Restoration للقرن التاسع عشر ابتغت أن يعدّ ديكارت -الذي أُدرجت أعماله في فهرس الكتب الممنوعة للكنيسة الكاثوليكية- ضمن السلف البعيد للثورة الفرنسية، كما لو لم تكن هناك سوى خطوتين أو ثلاث بين تأسيس التفكير في مبدأ الكوجيتو وانحلال الأشياء جميعها. بطبيعة الحال، ليس عالم ديكارت عالم الثورة البورجوازية، ولكنه عالم حروب الدين. إن التعطّف الذي بواسطته ميّز بين اليقينيات والاحتمالات في أعماله الأساسية تغذى أيضا من الدرس الموضوعي الذي وفرته الحرب الدينية المدنية. فحرب الثلاثين عامًا بين الأحزاب الطائفية (التي تزامنت تقريبًا مع كل حياة ديكارت البالغ) لم تكن سوى معركة بين احتمالات بسيطة قفزت من المعاهد اللاهوتية إلى ساحة المعركة؟

لقد تصدى ديكارت لهذا السلاح المشهّر من قبل متعصبي الاحتمال بإقراره بالبرهان المطلق والإجراء الآمن والسلمي لمنهجه. ارتأى الفيلسوف أنه حيثما كانت الكلمة العليا للمنهج وللبرهان، فإن التعصب الديني المسلح والإقرار المتعجرف للمواقف ينبغي أن يزولا، وما بقي بعد نهاية حرب عدم الدقة لا يمكن أن يكون -في أفضل الأحوال- سوى التقدم السلمي لجميع العقول المحبة للحقيقة على طول المسارات الآمنة للعقل

المنظم والمترابط. لقد تمثلت الفكرة الكبرى لديكارت في نقل التفكير إلى عالم خالٍ من النزاع.

ربما لا نعثر في تاريخ الفكر على كاتب آخر حملت لديه كلمة منهج الكثير من الطموحات كما هو الحال مع ديكارت، حيث نسمع بوضوح أصداء صوتية في إيقاعات الفكرة الجديدة للدقة؛ هذه الفكرة التي ترمز إلى الثقة بالنفس والتضامن والكرم والروح الريادية في آن واحد. في تصوره للمنهج صرح ديكارت علنا بتخليه عن السّبورة الدوجماتية للجامعات الأرسطية. وبطريقة لبقة ومناهضة للاستبداد رفض التفكير الديكارتي دعاوي الإرث وأساتذته؛ من يمتلك قوة طرح فكرة جديدة فلن يبقى منخرطا في حوارات مع الأموات، ومن يفتح صفحة جديدة يعد من الآن معفيا من الحوار مع التاريخ. بهذه الذهنية لم يعد الفيلسوف الجديد يهوى المسابقات الجدالية لثقافة السوربون الواهنة والذاتية المرجع، التي فقدت منذ زمن طويل الصلة بالفنون والوِرَش ومكاتب المحاسبة. مع كلمة منهج فتح ديكارت النوافذ على الحاضر، وتبين أن هذا هو الأوان حيث تطلبت القدرة البشرية الناشطة أن تبنى على تأسيس منطقي وأخلاقي جديد. وإذ يفعل ديكارت ذلك، كان كما لو أنه قد أبدع، جنبا إلى جنب مع نبالة الدم والسيف القديمة، ونبالة الرداء الحديثة العهد noblesse de robe نبالة منفصلة هي نبالة المنهج، الذي يعين أعضاءه من كل الطبقات، شريطة أن يكونوا مستعدين لأداء يمين الوضوح وصفاء الذهن. منذ البدء لم يكن هناك شك بشأن الطابع المناهض للإقطاع لدى هذه

المجموعة من الأفراد بمهاراتها الجديدة. حتى إذا ديكارت؛ المتفلسف والرجل النبيل، لم يقدم قط سببا للشك في وعيه المزدوج بالنبالة، فإن الأجيال اللاحقة للنخبة المثقفة البورجوازية الوارثة والمبدعة لذاتها قد وجدت فيه حليفها الطبيعي. لقد أدت النبالة الديكارتية في الكفاءة إلى بروز طبقة من العقول تفكر في ذاتها ومن دون انحياز، طبقة كوّنت خميرة النخبة المثقفة الأوروبية منذ بواكير الفترة الحديثة. إلى يومنا هذا، وليس من دون داع، ما تزال أسطورة الطابع الوطني العقلاني للفرنسيين تستحضر امتيازات صفاء الذهن الديكارتي.

تصف ظاهرة ديكارت، ضمن تاريخ النظرية، إصلاحا جذريا لعُملة العقل. في عصر تضخم الخطاب المتسارع - مدفوعًا بآليات استعارية غير محددة وزوائد ألعاب الكلمات اللاهوتية - ابتكر ديكارت معيارًا جديدًا لما يشكل كلاما ذا معنى، مبنيًا على المعيار الذهبي للبرهان. ينشأ الإيجاز الضروري لهذا المعيار من الشرط القائل إن القضايا الصحيحة من اللازم أن تتبع دائمًا التوجهات الجيدة، من ناحية، والآلات النافعة من ناحية أخرى. كما كان سيعلن مؤلف كتاب مقالة الطريقة Discours de la Méthode: "أن يكون الشيء عديم الفائدة لأي شخص معناه أنه عديم القيمة".

بقي اسم ديكارت مثيرا للجدل عبر العصور، ومرد ذلك أساسا هو كونه يرمز، أكثر من اسم أي أحد آخر تقريبا، إلى انتصار المهندسين على اللاهوتيين. لقد مهد السبيل لتفكير يرحب من دون شرط بمهمة المرحلة المتمثلة في بناء الآلات.

ونتيجة لذلك، فإن أشكال الذكاء غير القائم على بناء الآلات لمست بحق أن الدافع الديكارتي قد أقلّ قيمتها أو نبذها. بالتوازي مع إبداعه لميثوس التحليل، أبدع ديكارت أيضا "ميتافيزيقا" آلة-بناء -إذا جاز القول- من حيث إنه بدأ في تقسيم كل الوجود إلى أبسط الأجزاء وأصغرها، كما سعى إلى التعريف بالقواعد المتحكمة في تركيبها. من خلال إلزام الفكر، ذهابا وإيابا، بالتحليل والتركيب، جعل العقل ذاته يتوافق مع الهندسة ويتجرد من الإلهام التأملي القديم. اتخذت الأفكار اليوم أشكال عملٍ مبطنة، وحياة العقل نفسها قد وضعت على السكة بغية إنتاج الأشياء النافعة. على الرغم من ذلك، من الخطأ الاعتقاد أنه كان من الحتمي على الاقتناع الآلي والأساسي لديكارت أن يؤدي بثبات إلى القطيعة مع التقليد اللاهوتي. وبالتحديد تبيّن في البداية الجديدة منهجيا للفكر العلمي، أن النشاط الميتافيزيقي الفعلي يتمثل في توفير تأسيسٍ foundation. لكن مادام الله، في العقلانية الفلسفية العظيمة، هو وحده القادر على توفير تأسيس للتأسيسات، فإن الفلسفة الحديثة من النمط الديكارتي تظل بصفة خاصة معلقة بين اللاهوت ونظرية الآلة. يوجد سبب وجيه يفسر لما تحتفل الأنساق المعمارية الكبرى للمثالية الألمانية بديكارت كرائد لها. فبالنسبة إليها، كما بالنسبة إلى الفرنسي العظيم، كان وضع التأسيس تقوّى للفكر piety of thought. لكن جعل الوعي يتولى وظيفة وضع التأسيس، فهذا ما مثّل حداثة المقاربة المتعالية. وحده انحلال التأسيس في فلسفة الوعي في القرن

العشرين حوّل كليا الكون الديكارتي إلى أثر تاريخي. هذا ويظل عمل ديكارت حاضرا كشهادة على التداخل الكبير بين العلم والتأمل، التداخل الذي يضفي على الفكر الفلسفي، اليوم أكثر من أي وقت مضى، كرامته المتداعة.

باسكال

لكل من تمرّن على التفكير، على يد كتّاب أمثال غوته ونيتشه، في حدود وشائج انتقائية وخصومات انتقائية عبر العصور، تُقدِّمُ النهضة الباسكالية نفسها في القرن العشرين كإحدى الحواضن الأكثر ملاءمة في تاريخ فكر الأزمنة الحديثة. ما هي إلا خطوة واحدة؛ من الواضح صوب الضروري، حيث كان لا مفر من أن يتحسس مفكرو الوجودية المسيحية واللامسيحية أثناء النصف الأول من القرن العشرين نفسًا مثيلةً لدى باسكال. ألم تسبق مضايقاته تلك التي في عصرنا؟ ألم يكن شجنه يمثل بالفعل شجن الحداثة المتأخرة التي أضناها التنوير؟ هل كان خطابه عن البشر بالفعل غير متناغم مع التجربة الذاتية لحضارة قذفت بالخوف وبالرعب في قلب الإنسانية في القرن العشرين كما لم يحدث من قبل؛ الخوف من نفسها ومن تدهور مخططاتها العظيمة؟

عندما وصف باسكال، في عبارة لا تنسى، الكائن البشري ب"القصبة المفكرة"، من ذا الذي لم يفهمها كإشارة إلى هشاشتنا المعاشة حديثًا؟ وعندما تكلم عن الإنسانية كملكٍ مخلوع، من ذا الذي لم تخطر بباله المخططات الاجتماعية-السياسية الضخمة لعصرنا ونهاية الإفراطات الخلاقة؟ من بين

الأقنعة الطَبْعِية لزماننا الراهن نجد صانع التاريخ المخلوع وفيثورغوس Phyturgos (مبدع الطبيعة)- يتبدى أنهما شخصيتين انبثقتا بحق من الخواطر Pensées الأنثروبولوجية لباسكال. على الرغم من ذلك لا يمكن للمرء أن يعزي نفاذية باسكال الملحوظة -على الأقل في بعض الأجزاء من مُنجزه الفلسفي- إلى كون إيقاعاته الوجودية النموذجية قد سهلت التملكات الإسقاطية لأولئك الذي رأوا لاحقا أنفسهم كأرواح مثيلة له.

كذلك جذب باسكال انتباه المصالح الرجعية الجذرية، التي تقصد إعادة التفكير بصورة تفكيكية في المضمون الكلي لتاريخ الأفكار الأفلاطونية-المسيحية على أساس مواقف أساسية حيوية وناقدة-للذات. لقد برهن نيتشه كيف أن علاقة العداوة الانتقائية هذه لا تستثني نجوم العالم القديم: فبقوة تجسيد تكاد تكون على تماس من العنف، دعا نيتشه، التفكيكي المتطرف، مؤسسي النظرة الميتافيزيقية المؤخلِقة للعالم -سقراط وبول وأوغسطين- إلى مبارزة في ساحة معركة متجاوزة للعصور. في صراع العمالقة هذا، يُستدعى باسكال كزميل محارب، لأن نيتشه يرى فيه إعادة التجسيد الأعلى للعبقرية الأوغسطينية على تربة الأزمنة الحديثة. ومثل سلفه العظيم، يجسد باسكال نوعا من ذكاء فخور بقدرٍ يجعله عرضة للإذلال. فقط حينما يبلغ العقل ارتفاعا معينا في سقف التطلعات يصبح عُرضةً لتجربة إفشال ذاته. تحت تأثير الرؤى الأوغسطينية عن الانكسار البشري، شرع باسكال في إعادة رسم مدى العظمة والتعاسة البشرية. وفي خضم هذا التناول، لم يستجلِ فقط -من

خلال رؤية أصيلة- الرابطة بين المعرفة والمصلحة، التي بقيت حية إلى غاية الإضاءات الخطابية المعاصرة، ولكنه كشف أيضا بطريقة كلاسيكية الجدلية بين نمو القدرات وتجربة العجز المتصاعد. في هذا الصدد، أصبح أعمق وأكثر تميزا من ديكارت أبُو الحداثة. لكن بينما يحاول ديكارت مخاطبة قرائه بمزاج صباحي وانطلاقات مبرمجة، فإن باسكال هو كاتب القراءة الليلية والمتواطئ مع اجترارانا للأفكار المحطمة بشكل جوهري.

إن نفور نيتشه المطوّل من عالم الرياضيات المسيحي الحزين هو شهادة -بقدر ما هي بليغة هي منصفة أيضا (ضمن حدود)- على نقاط قوة المؤلف. اكتشف نيتشه لدى باسكال ما هو أعظم قيمة لدى شخص مفكر: ألا وهو الإحساس بالنزاهة الفكرية التي بمقدورها أيضا أن تنقلب ضد مصلحته الخاصة fiat veritas, pereat mundus. على الرغم من ذلك، وفي الوقت نفسه لاحظ لديه ما تبين له بأنه أعظم خطر؛ والمتمثل في الميل إلى فلسفة التشاؤم وترك نفسه تغرق في عجز إيجابي. لو يريد غير المسيحي أن يتلقى درسا على يد المسيحي المتناقض، فههنا تحديدا يعلن هذا الأخير حكمه النهائي على الوضع البشري: ألم يتوقع باسكال بالفعل نظرية نيتشه في إرادة القوة بحديثه عن الرغبة في السيطرة désir de dominer في رسالته الريفية رقم 14 Provincial Letter؟

ولكن حينما يتعلق الأمر باستعادة، لفائدة بشرية المستقبل، إمكانية حب الذات غير المعكّر من الناحية

الميتافيزيقية، فإن باسكال لن يكون حليفًا، بل خصمًا مفيدًا ومحترمًا. يبقى حليفًا ضروريا لأولئك الذين يرغبون أن يكون لفهم الذات أسبقية على حب الذات. يجسد باسكال، بحدة تكاد تكون غابرة، الصراع الأساسي للأزمنة الحديثة، والمتمثل في التناقض بين العقل الفعّال والعقل التأملي. لو كان النظام العلمي الحديث قادرًا على امتلاك شيء مثل الضمير، فإن باسكال كان سيكون ضميره الآثم، لأن عمله يشهد كيف يمكن للعقل النافذ والمتعمق أن يتآلفا. جنبا إلى جنب مع توماس هوبز T. Hobbes، وجان بابتيست راسين J. Baptiste Racine، وجون ميلتون J. Milton، يقف باسكال على عتبة العالم الحديث كشخصية مفتاحية مظلمة يصدعها الشك. فقد استغرقت ظلال تفكيره العميق وقتا لتصل إلى الأجيال القادمة. لقد طبعت مفارقاته بصماتها على الأدب الفرنسي حتى الوقت الحاضر؛ فعندما كان سارتر J.P Sartre لا يزال يصر على مقت نفسه من أجل أن يسحبها من وجوده البليد أو عندما احتضن ميشيل ليريس Michel Leiris سعادة التعبير عن تعاسته، فإن ديالكتيك باسكال السخي هو الذي ساعد على إبداع الفضاء حيث تتحرك هذه التصريحات والمواقف. هكذا إذا كان التاريخ الفكري للقرون الماضية بمثابة عرض لظروف العبث، فإن مكان باسكال فيه سيكون مضمونا إلى الأبد. إنه يحتل المرتبة الأولى بين الأمناء الفلسفيين لليأس الحديث.

لايبنيتز

منذ القرن التاسع عشر، تتم صياغة التصور العمومي للفلسفة في ألمانيا قبل كل شيء من قبل دورين وظيفيين أو أقنعة شخصية؛ هما دور الأستاذ الجامعي ودور الكاتب الحر. مع المثالية الألمانية احتلت جماعة من الفلاسفة جنات النظرية الكبرى؛ فقد رسخ من الآن الموظفون العموميون المثاليون في الدولة الإقطاعية المتأخرة الوحدة المتداعة بين العرش والفلسفة. مع شخصيات من مصاف كانط وفخته وهيجل بلغت رتبة أستاذ الفلسفة المكانة المرموقة ضمن جمهورية res publica العارفين؛ لقد وفرت نظرية شيلنغ عن إمارة الغنوص نموذجا للنبوئية من على المنبر. في تناقض صارخ مع هذا، وفي حدود نمطية الأفكار وإيكولوجيتها ابتكر الكتاب الفلسفيين، بالخصوص خلال الفترة ما بعد 1848/ 1849 وعهد فلهلم الثاني Wilhelm II، استراتيجيات جديدة للتواصل الأدبي والسياسي مع جمهورهم عبر الأسواق المعاصرة للأفكار. ككتّاب أحرار لعب شوبنهاور وستيرنر Stirner وماركس ونيتشه الدور الأساسي في تجاوز الأساتذة بواسطة فلسفة الكتّاب.

إذا نظر المرء إلى ظاهرة لايبنتز من خلال عدسة هذا التصنيف، فإن شخصيته تبدو بعيدة ومشوهة بشكل غريب. تسقط

عبقرية لايبنتز التي اعتبرت مضادة لخلفية المخيالات الفلسفية والصور الاستقصائية للقرن العشرين، في فجوة نمطية حيث يصبح كل شيء غير مرئي - وإذ لم يعرف الفكر المعاصر كيف يعيد تأسيس علاقة مثمرة بشكل مقنع مع مُنتَج الفيلسوف والعالم، فإن السبب الرئيسي هو أنه لم يعد يفهم أي نمط كان لايبنتز. لفهم النتاج والمزاج النظري لهذا الباحث العظيم واستيعابهما بشروطهما الخاصة، من الضروري إعادة بناء المكان النمطي أو الميدان حيث ارتقى لايبنتز بنفسه إلى علو ضخم ومتعدد الأشكال كهذا. يشهد ميدان النظرية اللايبنتزية دمج قوتين تكوينيتين من غير الممكن استيعابهما بشكل متناسق بأي من شكلي التفكير الفلسفي؛ الاحترافي أو الأدبي. إن أول منبت (للمعرفة-الفن) Wissenskunt اللايبنتزي يتمثل في العلم السحري والكوني للنهضة مع تطوراته خلال عهد الباروك Baroque. إن الكوناوية Universalism اللايبنتزية، التي بفعل تاريخ فلسفة متأثرٍ بالرومانسية تحوّلت بشكل خاطئ إلى موضوع عبقرية، تمثلُ بحق انبجاس مثال ابستمولوجي-سحري أكد ذاته منذ القرن الخامس عشر في تجسدات عديدة وثرية. تقف ظاهرة لايبنتز في تتابع نمطي لساحر magus النهضة وللمثقف الباروكي الكوني. من بين أسلافه الذين صاغوا الشغف العلمي المتعدد الأوجه للأزمنة الحديثة المبكرة؛ نجد أسماء لامعة كجيوفاني بيكو ديلا ميرونديلا Giovanni Pico della Mirandola، جيرالمو كاردانو Girolamo Cardano، جيوردانو برونو، وأثانسيوس كيرشر Athanasius Kircher؛ وليوناردو دافنشي Leonardo da

Vinci أيضا ينتمي إلى نظام القرابة هذا الذي يضم الأفراد الذين فعلوا كل شيء وجربوا كل شيء واجتهدوا في كل شيء.

لقد وقعت على عاتق التطور الحديث والمبكر للعلم والمعرفة مهمة توجيه هذه الاندفاعات " "الفاوستية" Faustian -التي انتهت أشكالها الجامحة إلى تدجيل Charlatanism نمطي في العصر الحديث- في اتجاهات مؤسساتية. ليس مصادفة أن تمثلت أحد الانشغالات الرئيسية للايبنتز كمنظم للعلم في توجيه تقدم المعرفة في مسارات ما فوق-شخصية من خلال إنشاء الأكاديميات. صار محتوما على السحر أن يخوي المكان للفنون المختلفة. على الرغم من أن تحضّر الكوناوية من خلال وضعها على قدم أكاديمية تطلب في نهاية المطاف تقسيما إلى مواضيع وتخصصًا، إلا أن بداخل لايبنتز ذاته قوة ما هو أقدم؛ وتتمثل في موسوعاتية Encyclopedism سحرية تستمر في العمل، بتكتم ولكن بلا انكسار. إنها تحدث عن نجاحه في توفير دوافع للتنظيم الحديث للعلم الذي، مباشرة بعد وفاته، بالكاد فهمته الأجيال المستقبلية كمزاج وكنمط. شأنه شأن آخر الأطباء الفاوستيين وأكثرهم تألقا وأعظمهم هدوء، مهد الطريق لانتصار علم لافاوستي non-Faustian.

ولكن الأحجية النمطية المتمثلة في لايبنتز تذهب أبعد من التنويه بمكانته العظيمة ضمن تاريخ الموسوعاتية الفلسفية والعلمية المنتهي الصلاحية، إنها تفعل أكثر من مجرد الإشارة إلى وضع التفكير الفلسفي قبل أن تصبح العلوم متمايزة في بنيات منفصلة. من الصعب استيعاب لايبنتز بالمفاهيم الحديثة

للفلسفة، كذلك بسبب كون أفضل جزء في نشاطاته الفكرية يمتد بداخل السياقات قبل الحديثة أو نصف الحديثة. ليس من دون دافع خفي أن تُظهر صور لايبنتز في التواريخ الرسمية للفلسفة المفكر مرتديا باروكة متقنة الصنع تلبِقُ بالبلاط الملكي. يكشف التدقيق في عاداته الفيزيائية بشكل موثوق للغاية مكانته ضمن الفضاء النظري لعصره. بالفعل إن لايبنتز هو مفكر البلاط الملكي بامتياز -وليس فقط ضمن وظيفة مناسباتية وانتهازية، كما كان الحال، على سبيل المثال، مع ديكارت الذي جعل نفسه متاحا لشهور عديدة في محادثة صحبةٍ مع كريستين ملكة السويد Queen Christine of Sweeden أو فولتير Voltaire الذي كان يراسل فريدريك ملك بروسيا Frederick of Prussia وكاثرين العظيمة Catherine the Great. ما صار موضع تركيز لدى لايبنتز بات بعدها فترة منسية بشكل واسع في التاريخ الفكري لأوروبا. تمثل دوره الفكري بشكل كامل في الدبلوماسي الحجاجي، وخادم-النظرية، والكاميراليست cameralist وناصح الأمير، والمُجيب والمُراسل. سيكون من الصعب فهم معنى التمارين الفكرية الخاصة بلايبنتز إذا لم يتذكر المرء التحالفات المتملقة-على الرغم من كونها إشكالية- بين القوة والفكر، التي شكلت أساس عمله البراغماتي. إن لايبنتز هو أمير مستشاري الأمراء، والنموذج الأعلى لفن السكرتارية المنسي الذي نسج علاقات غريبة ومتخمة بالنظرية بين حكام الدول الإقليمية وأطبائهم المثقفين. وضمن هذا السياق وحده يمكن للمرء أن يفهم سمات توصيف نشاطات لايبنتز التي لن تتناسب مع أي

من الكليشيهات اللاحقة عن الفلاسفة: لايبنتز صانع المشاريع والملقّن الحصيف للأفكار لصالح دبلوماسية الدول الصغيرة، والمتخاصم والمسافر باسم الأعمال الأميرية، ومؤلف المذكرات والاستئنافات في قضايا قانونية-سياسية متشابكة، والمناصر للشرعية والمؤرخ للشؤون المتعلقة ببيت هانوفر House of Hanover.

وحده التقارب بين مفكر البلاط الملكي، المتعدد المهام مع الباحث الكوني الباروكي يمكن أن يولّد تأثير لايبنتز المميز- تلك الأعجوبة من الألعاب الرياضية الفكرية حيث يتلقى عقل المفكر؛ الجزوع، والمولع بالمهارة، والمتعدد التركيز، بغبطة، إشعاعات من جميع الاتجاهات. مثل الشمس ملكة الفكر، أجهد لايبنتز نفسه في ميادين العقل التي لا تعد ولا تحصى. لو كان لمفهوم فلسفة البلاط الملكي أي معنى يذكر على الإطلاق، فمعناها يتمثل في وضع لايبنتز بالذات. هناك سبب وجيه يفسر لما لعبت فكرة المنظور الدور الدعامة في مُنجز هذا الفيلسوف-الدبلوماسي. تمثل بشاشة لايبنتز عالما حيث ما يزال يمكن التغلب على مجلس حروب العقل Cabinet Wars of Reason بواسطة ثقة في التجانس غير قابلة للزعزعة. خانت محاولاته الميتافيزيقية في تفاؤلها المنظم كاتبا رأى نفسه وكأنه مكلف بالتمثيل الديبلوماسي للكينونة. في نظريته عن العدالة الإلهية Theodicy لم يكتف لايبنتز بالدفاع عن كمال عالم الله ضد الاعتراضات التي أثارها ضده الاستياء البشري. أيضًا تشهد الصورانية Formalism الرائعة لبراهينه على حالة

امتياز يمكن أن يحوز فيها الله على أفضل المحامين المحتملين للدفاع عن كمال عالمه. وفقًا للايبنتز يعدّ النشاط الكفؤ في كل مكان أضمن طريقة - ضمن حدود إنسانية - لمحاكاة الله، فهو الكائن الوحيد الذي له قدرة الربط بين كل شيء في الحياة اليومية.

انطلاقا من تعريف الذاتية البشرية على أنها نشاط كفؤ ومستنير وقابل للكمال بلا نهاية، أنجز إسهامه في تشكيل الذات الحديثة كمتعهّدٍ للكائن في كليته. يتأسس لمعان العالم اللايبنتزي ودماثته النزيهة في ظرف سمح لموضوعه بالحركة، دائمًا دون أي عائق، كفاعل لآلهة عقلية ضمن كون غني بمنظوراته، وملئ بأسرار جدير البحث فيها. تتبدى في العوالم ما بعد لايبنتزية علاقة الوفاء بين الذات والكينونة محطمة، ومع صعود الوجوديات، وفلسفات الحياة ونظريات الأنساق فإن التناغم التفاؤلي بين العقل الذاتي والموضوعي قد ضاع. مذ ذلك الحين، وجدت الذوات نفسها في شراك حروب شاملة بين أنماط متباينة من العقل؛ فبوصفها ذوات فاعلة، فهي تحت إمرةِ جلالةٍ غير مفهومة. من أجل تاريخ مستقبلي للبشرية، سيكون مهما تجديد مبدأ التفاؤل (أو على الأقل مبدأ اللاتشاؤم) بوسائل ما بعد لايبنتزية. لو حصل ذلك فمن ذا الذي سيستبعد احتمال أن تجد الأجيال المستقبلية إلهامها الأعظم لدى لايبنتز؟

كانط

دشن المُنجز النقدي لإيمانويل كانط ذلك النشاط الموازي فيما بين الثورة الفرنسية والفلسفة الألمانية والذي سبق للمعاصرين أن رأوا أنه يمثل توليفة تاريخية. بالفعل في كلتا الحركتين - مع ما سبقهما من ظروف مشتركة؛ بالخصوص الثورتين الصناعية والنقدية في القرنين السابع عشر والثامن عشر- تحقق النفاذ إلى العصر البورجوازي الذي مذ ذاك استحق اسم العالم الحديث. تعتبر فلسفة كانط فلسفة بورجوازية من مناحي متعددة: إنها مدنية لأنها تقدم مطلبا لترقية الفكر الفلسفي من وصاية الثيولوجيا والدين الوضعي والمنزّل. تشبث كانط بهذا الوضع باتساق وجودي؛ فعندما كانت هيئتا الكلية والطلبة في جامعة كونغسبورغ Konigsberg تسيران، منتظمتين بشكل احتفالي، من قاعة المجلس إلى الكنيسة في الأيام الأكاديمية dies academicus من أجل الإقرار، في هذه المناسبة، بوحدة الجماعتين الأكاديمية والدينية، كان كانط قد خرج بشكل واضح عن الخط مغادرا إلى منزله من خلال التحايل على الكنيسة. في هذه الحالة كانت الهوية البورجوازية تعني اتخاذ المنحى المدني في البديل الذي طرحه فيكو Vico بين الفلسفة الرهبانية والمدنية. إنه لمن الواضح إلى أي مدى

اتخذ كانط هذه المسألة بجدية، وليس أقله من كونه، مُديرًا ظهره للأشكال التقليدية للتعالي الرهباني والمنتش، قد صارع بغية إيجاد التعالي البورجوازي. كان يؤمن بأنه قد عثر على لبّه في ذلك الفعل الأخلاقي الحر للفرد الذي يفعل ما هو خير، من دون أي دافع للنجاح ولا للأمل، بل ببساطة بدافع احترام القانون الأخلاقي -وبدافع احترامه لنفسه كذات متميزة عن أي شيء آخر موجود كموضوع لتلك الحرية.

هناك سبب آخر يجعل فكر كانط فكرا بورجوازيا؛ إنه يمفصل ذاته على التخوم بين الجماعة الأكاديمية والجمهور العام، ويدعو حتى في أكثر أجزائه صعوبة من الناحية التقنية إلى إمكان إجماعٍ محرزٍ على الأقل بشكل نقدي، ومن المفترض أن ينبثق من حديث المتفقهين في الشؤون العامة. لمّا وضع كانط، بوصفه كاتبًا، خطوته إلى الأمام كان لديه توقع ساذج للغاية بأن المجمَع البدائي للمجتمع البورجوازي حول الكتاب المدنّس سيعيد الكرّة أيضا عند تلقي كتاباته. ههنا تتخذ الطريقة البرجوازية في الوجود معنى الجمهورانية Republicanism المكتسبة. وهكذا إن اللحظة التاريخية لكانط لا تمثل فقط ميلاد المجتمع البورجوازي بالمعنى السياسي؛ فعمله يقع بالتوازي ضمن العصر الذهبي لعهد غوتنبرغ Gutenberg. إنه يشاطر عظمته من خلال التوثيق للكيفية التي تطورت بها القراءة الذاتية للإصلاح Reformation إلى التفكير الذاتي للكلاسيكية المثالية.

ماتزال هناك طريقة ثالثة حيث اتخذ فكر كنط قالب

البورجوازانية Bourgeoisness الأساسية، فهو لم يتصور مكانة الكائن البشري في العالم ككوسموبوليتانية Cosmopolitanism بمعنى تعاليم الحكمة القديمة، ولا كمخلوق بيد الله بمعنى اللاهوت الوسيطي، بل إن الشخص الكانطي هو أساسا عضو مشارك في الأنواع، وبهذا المعنى فهو مواطن العالم. بالطبع، المدينة-العالم الكانطية على عكس المدينة اليونانية ليست نتاج انتقال الفكرة الحضرية عن النظام إلى الكون، بدلا من ذلك لقد انبجست من تطبيق فكرة الحرية وإقرار الذات على مجموع الكائنات المزودة بالعقل، أي الجنس البشري في نوع النطاق الكوني أو العالمي الذي اضطر الأوروبيون لمفهمته بعد عصر الاكتشاف والاحتلال. لهذا السبب تحول عالم مواطنو كانط إلى استمرارية للقداسة المسيحية بواسطة القانون المدني والدولي. إنه يطلب من كل فرد ليس فقط أن يصبح عضوا نافعا في جماعته الوطنية، بل كذلك -وفوق كل شيء- أن يثبت ذاته كموظف للأنواع مزود بالعقل؛ حيث يعتبر إيجاد الشكل المستقبلي للحياة السياسية للأنواع شيئا يتصوره أولئك الذين هم مستعدون لاحتضان العقل بمثابة مهمة غير نهائية. إن مواطني العالم الكانطي قديسون بعباءات ومثل سابقيهم في المدرجات الرومانية، هم أيضا يكرسون حيواتهم لتحقيق إمبراطورية العقل في سيرك الدولة الحديثة. ليس مصادفة أن وجدنا أيضا الاشتراكيين المنطقيين والثيوقراطيين المنطقيين ضمن الكانطيين الجدد - أولئك الذين "سيكونون قديسي" العالم الحديث. إنهم رياضيو المعايشة الرشيدة مع كل أعضاء

الأنواع الأخرى. يضم السلام الكانطي جماعة عقلاء العالم كما في نوع من كنيسة تبسيطية Minimalist. إنها كنيسة الذوات المستقلة التي تتلو نظرياتها النقدية كما لو أنها عقائد. لدى كانط تخمد جمرات أصولية العقل تحت الرماد البشري المتشكك. وفي دينه المدني سيصبح القديسون محامينَ وأبطالا برلمانيين.

أخيرا لابد من التحدث عن بورجوازانية كانط من حيث اعتبارات أربع: يعد كانط المؤسس الشريك في نوع فلسفي جديد؛ هو عبارة عن أنتروبولوجيا مهمتها تتمثل في الحديث - من مرتفعات بورجوازية- عن أسس الكائن البشري السابقة للبورجوازية والزائدة عنها: إنها تتعامل مع الإنسانية بالطريقة التي يتم بها تحديدها كنوع وكم شكلتهما الطبيعة. منذ كانط أن تكون أنتروبولوجيًا معناه ألا تفسر الإنسانية مباشرة من خلال اللاإنساني (الحيوان) والإنسانية الأعلى (الله). إن الأنتروبولوجيا على النمط الحديث ممكنة فقط بعد أن أصبح واضحا أن الموجود البشري هو الحيوان الأليف المُغالِ الذي، بقدر ما ينصت للعقل، من الضروري أن ينظر في ترويضه الخاص، حيث لم يعد من الممكن تحديد ذلك بترويض مفترض من الله أو إملاءات مزعومة ذات طبيعة مباشرة، وإذا نظرنا إلى الأمر بعين الزمن الغابر فإننا نقول إنه محكوم عليه بتربية نفسه. وبشكل أكبر يصدق هذا لما يجد المرء أيضًا وتحديدا لدى الشخص المتحرر الميل إلى الشر الجذري. بالنسبة إلى كانط تعد أبوة الله أمرا لا يطاق مثلما لا يطاق

طغيان اندفاعه الفطري، وفي نظره فإن التحرير الذاتي اليومي في كلا الاتجاهين هو وحده الذي يضع الموجود البشري في المركز البرجوازي باعتباره موضع الحرية؛ حيث لا يوجد مكان آخر يمكن للفرد أن يتابع فيه بنجاح مصيره المتمثل في التكوين-الذاتي العفوي.

يتمثل شغف كانط في إرجاع الانفعالات إلى أبعاد بورجوازية وحلّ كل شيء ضاغط إلى إقرار دؤوب بالذات. وهو في هذا يعد المفكر الأساسي للحداثة بقدر ما كانت تمثل العصر الذي أراد تعلم كيف يصنع منزلا لذاته في خضم نهائية متحضرة. هناك سبب وجيه يفسر لما تشكل لفظة الحدّ أحد الألفاظ التأسيسية لفكر كانط. وفقا لكانط إن التفكير الذي يسمي نفسه مابعد الميتافيزيقي هو ذلك الذي لديه طرقا لاستعاضة الميتافيزيقا وليس لإلغائها. وفي الحقيقة لقد دشن العالم الحديث عصر الاستبدالية substitutability -أو بالتعبير الحديث عصر المرادفات الوظيفية. إن لاستعاضة كانط الخاصة بالميتافيزيقا خصائص صفقة متبصّرة؛ فبدلا من المشاركة في كنوز وهمية بصفته خادما شاكّا للمطلق، قرّر سيّد كونغسبورغ أن يدير بطريقته الخاصة ثروة من التوضيحات بوصفه سيّد المنزل بالذات. في بعض الأوقات لم يُفهم هذا على أنه بمثابة استسلام أمام دعاوي عليا؛ على الرغم من ذلك فإن عناصر الاستسلام لم تلعب أي دور يذكر في صلب ما كان يحفّز كانط. أشارت بوصلته بلا خطأ إلى السيادة، ومثل رجل أعمال حكيم يعيد بناء أصوله Assets في وقت الأزمة، ويسحب ودائعه من

مشروع الميتافيزيقا، الذي لم يعد جديرًا بالائتمان، من أجل استثمارها في أعمال أكثر صلابة ووضوح أكبر. في عالم مملوء بمخاطر المصادرة، استخدم عقلك الخاص مثل ثروة غير قابلة للتصرف: بهذا الشعار، أعلن كانط عن حماسته في احتضان مغامرة الوضوح ضد كل إغراءات التفكير العقيم والاكتئاب.

فيخته

تبقى الفلسفة مهمّة عقيمة إذا لم يتأهب الفرد بأكمله لها؛ من بين فلاسفة العصر الحديث، لا أحد -باستثناء مارتن هيدغر Martin Heidegger - درّس هذه الرؤية بهذا القدر من اللوعة وعمق المبدأ مثل جوهان غوتليب فيخته Johann Gottlieb Fichte. بعده من لم يبعد نفسه في انعطافة تحولية بصورة وجودية عن اعتقاده الأولي في عظمة الأشياء قبالته وخارجا عنه فلن يستطيع بلوغ النقطة المحورية للتفكير الجوهري. لا بد أن تغير حياتك؛ تلك هي النغمة الثابتة cantus firmus لكل تفكير يحمل شعار الفكرة الحديثة للحرية. لكن تغيير الذات يعني قبل كل شيء التخلي عن التذرع بالظروف. لقد بيّن فيخته ما يعني أن يكون المرء معلما للمثالية في عصر البورجوازية. في خطاباته وكتاباته أماط اللثام بدويٍّ بليغٍ وتمييز قوي ووفاء متعصب عن فكرة أساسية ملحة؛ تتمثل في العقيدة الجديدة لكرامة الذات المُحوّلة لكل شيء. توضح عقيدة فيخته، في قوة عرضها، مصادفة التحليل واستدعاء الحجة والمبادرة. بوصفه منطقيا كان فيخته أيضا ودوما مرشد الروح psychagogue وبوصفه منظرا أيضا كان دوما محرّضا وسيد التمارين الروحية. لقد ترك مبدع المذهب العلمي للأجيال المستقبلية نبوئية

حجاجية ذات اندفاع متوتر. بذلك صاغ النقيض الصارخ للاعتبار البليد أو المتين المنطوي على مخزون المشاكل التي لم تنفصل منذ القرن التاسع عشر عن الإجراء الفاتر للمدارس العليا.

هكذا إن الإحالة إلى العبقرية الاستدعائية لفيخته هو أكثر من استذكار كتابه العمدة الوطني-البيداغوجي، الموسوم بخطابات إلى الأمة الألمانية Speeches to the German Nation الذي قدمه الفيلسوف في برلين Berlin معرضا حياته ذاتها للخطر تحت أعين قوة الاحتلال الفرنسية. في هذه الخطابات جلب الثقة بالذات الحِقبية لرجل يبدو أنه يعرف أن عالم الروح وحده على المنبر سيكون قادرا على توفير علاج لعالم الروح على صهوة جواده. لو ظهر بونابرت Bonaparte على مسرح العالم كمؤسس للإمبراطورية البورجوازية فإن فيخته قد جابهه بتأسيس إمبراطورتيه للروح على مسرح الأفكار. وجدت كليشيهات عديدة من الصراع بين الماديين الفرنسيين والمثاليين الألمان التي ما تزال ذات إيقاع إلى يومنا هذا أصولها الجوهرية في نقيض الأطروحة هذه. تتجذر وظيفة فيخته كصوت في البرية التي اكتشفها وبررها بشكل تزامني في مبدأ فلسفته ذاتها، والتي وفقا لها لا يعني الإمساك بالحرية أقل من العودة إلى الحياة من بين الموتى -نحن الموتى بالفعل كما كنا دوما ولا نزال في ذهن فيخته طالما أننا نقتات من العبادة الوثنية للواقع الخارجي، مذهولين بمظهر الوجود المستقل موضوعيا قِبالتنا. في أعين معلم الحرية المغتاظ إن العالم البورجوازي

ككل عبارة عن مجال الموتى لأنه يُلقى على أفكار الأغلبية الساحقة ودوافعها وأعمالها حجاب الوهم الدوجماتي والأنطولوجي. كل من يعيش تحت سحر جهل الذات هذا المسبب للموت يمكن جدا، كما قال فيخته، أن يقتاد إلى التفكير في ذاته كقطعة من حمم بركانية سقطت من القمر بدلا من أن يفكر في ذاته ك أنا I.

كشفت المداخلة العتيدة لفخته عن معضلة في التواصل الأخلاقي النقدي في المجتمعات الحديثة. كيف يتم التواصل بين الأحياء والموتى الأحياء؟ كيف يمكن لغير المستلبين أن ينظروا إلى المستلبين في المقام الأول؟ بالفعل ألا يتوجب على الأحياء أن ييأسوا دوما من الموتى غير القابلين للتحويل؟ منذ أيام الفلسفة المبكرة كان لكل مجتمع في أوروبا أن يتعامل مع استفزازات النخبة المتكونة من أولئك الأحياء بحق وأولئك الذين يفهمون بحق. إن الحرب الأهلية بين الروح الفلسفية والذهن العام ثابتة في التاريخ الفكري لأوروبا القديمة. لكن بينما يلف الحكماء القدامى ذواتهم في صمت قبالة الجماهير السخيفة غير المتبدلة، فإنه يجب على الحكماء الحديثين بوصفهم معلمي التنوير أن يستمروا في الدفاعية البيداغوجية. لقد بلغت أصولية العيش الواعي حدة بصرها المبدئية لدى فيخته.

وفي الواقع في ظل نظرة متنورة وخادعة للفلاسفة، تقدم الدائرة الكلية للمجتمع نفسها ولأول مرة كعالم مستلب ومسكون من طرف كائنات قطع اعتقادُها في وجودٍ مستقل وما

قبلي للأشياء قدرتها على أن تكون حرة؛ إن الكائن البشري المُستلَب قضى أيامه كعبد لعبوديته لكتلة من الوقائع مرتبة سلفا. بالنسبة إليه إن الشيء المستقل هو سيّد، ههنا حيث يحكم الشيء فإن السلطة بيد الموت. لكن العقيدة العلمية -جنبا إلى جنب مع تكميلتها الأخلاقية، أي التعليمات لأجل حياة مباركة- هي البوق المنطقي الذي يصدو ليعلن النشور من قبر النزعة الموضوعية Objectivism. أي واحد يسمعها ويفهمها يمكنه أن ينصب نفسه نصيرا للحرية. إن الذات التي أعيد إحياؤها ستشعر بإلحاحية أن تتطوع لحملة الحداثة الأخلاقية التي من خلالها ينبغي للنظام القديم للعوائق الداخلية والخارجية للإنسانية أن ينقلب مرة واحدة وللأبد. ينبغي بل ومن اللازم لمملكة الحرية المقادة بالعقل أن تأخذ مكانه، تلك المملكة التي لم تتحقق بعد مطلقا على أرض الواقع. إن المستقبل كما يستشرف المثالي إما أن يكون أخلاقيا وعقليا وإما ألا يكون. بالنسبة إلى فيخته ببساطة ليس هناك شك في تقارب إعادة الإحياء المنطقية-الأخلاقية للذوات والثورة السياسية للحكومة. لقد كان مقتنعا بأنه من الممكن إنهاء عصر الخطيئة المكتملة والإصرار اللعوب لكل حاملي الغلط في مواقفهم، تماما كما شهد التكوين الإقطاعي البالي للمجتمع سقوطه اللائق به إبّان الثورة الفرنسية.

بوصفه مكتشف الذاتية المستلبة يقف فيخته على عتبة عهد المشاريع الكبرى للانعتاق الفلسفي الذي عادت من خلاله السياسة العظمى للأصالة (Eigentlichkeit) إلى مركز الاهتمام.

حيثما وجد الاستلاب كان لا بد من تأصيله Eigentlichkeit - سواء تعلق الأمر بأصالة الجماعة السياسية التي تفحص ذاتها وتحكم ذاتها أو بأصالة الله التي تشع من خلال معلمين غزيري المعرفة ومقاولين أخلاقيين. اجعل نفسك أداة لميلاد عالم أفضل؛ ذلك هو الأمر القطعي للمثالي. في الواقع حيثما بقي الأمل متّقدا فإن المجتمعات الحديثة استطاعت في النهاية أن تشكل شيئا مثل هوية معقولة على الرغم من القوى التنظيمية. كان فيخته دوما حاضرا سواء كحليف ظاهري أو باطني.

بالنظر إلى الوراء على طول السياسة الأخلاقية الكبرى نميز بالطبع كيف أن مثل هذه الآمال الشامخة قد جرت الإنسانية بداخل حلقة عنيفة من الابتهاجات والأوهام. بعد كل هذا سيبدو أننا لسنا محكومين بالحرية بل بتنقية أوهامنا من مدار أحلامنا بالحرية. إذا وصف عصرنا نفسه، صوابا أو خطأ، كحقبة من التفكير مابعد الميتافيزيقي فذلك ليس على الأقل بسبب كونه مهموما بمائتي عام من السيرورة الطويلة للفلسفات البطولية للحرية قد بلغ درجة فقدان الثقة في الكفاءة الأخلاقية النبوئية للمفكرين السادة الذين يحبذون استخدام العنف. من المؤكد أنه من المبالغ فيه تماما لوم الفلاسفة العظام على كوارث الحداثة. ومع ذلك لا بد للمرء من أن يبحث عن الصواب في التوجس من كل تفكير عظيم، الذي يضع أطروحة أن كل من يزرع الأوهام في العصر التقني سيحصد حروبا عالمية. في الواقع إن عهد الأيديولوجيات أو الأديان العلمانية قد تحول بالنسبة إلينا إلى مدرسة نزع سحر الامتياز المهوس

للفلسفة العظمى للتاريخ؛ إن قياس حركة العالم بواسطة بوصلة العقل والحرية وحدها قد انكسر أمام قوة الظروف. ما يفسر لما من الضروري لحذرٍ تحليلي ومتجدد أو تفكيكي بغض النظر إذا ما كان يتّبع طرقا نفسية أو دلالية-نقدية أن يستخلص نتائجه من فشل تلك الأيديولوجيات التي أصبحت متورطة في التاريخ الفاجع للحداثة كابتهاجات تولت سلطة عالمية.

أيضًا قد تشمل هذه الريبية Skepticism التي تم شراؤها بثمن باهظ- ويمكن للمرء أن يسميها ريبية ما بعد وهمية- عمل فيخته وسمعته بشكل مبرر، لأنه يعتبر الرائد الفعلي الحقيقي للخداع المتغطرس الذي يدعي بأن حياة الجنس البشري تسير وفقًا لخطة ثابتة، والتي بالتأكيد سيتم تحقيقها لأنه يجب أن تتحقق ومن المفترض أن يتم تحقيقها. إن أهمية فيخته المستمرة - بالتأكيد لم يكن لينأى بنفسه عن مصطلح الخلود - ليست بالتالي موجودة في مجال التاريخ النبوئي. إن الوحدة الضرورية للعقل والأخلاقية ومسار العالم الذي افترضه فيخته لم يعد يؤثر اليوم في أي أحدٍ كان. كذلك لقد ابتعدنا كثيرا عن موقف الضحية المثالي المتمثل في تضييع شخص بجعله وسيط عقل عبر-شخصي. ستكشف عظمة فيخته قبل كل شيء لأولئك الذين يحشدون الصبر لينغمسوا بأنفسهم في تحليله -بدقته العالية- لبناءات الذاتية. فقط بعد فيخته يمكن للسؤال "ماذا يعني بالفعل أن يكون المرء "أنا" أن يصبح استفزازا للتفكير الغربي. بالتالي يبقى فيخته حليفا غير إرادي لأولئك الذين يأملون، حتى تحت تأثير إعادة صنع تقني متطور لكل مفاهيم العالم والحياة، اتخاذ

توجههم من اللامبالاة بكوني أستطيع تجربة نفسي ك"انا".
تحديدا عندما يتم بالفعل تجاوز إفراطات مذاهب الذاتية المستقلة يشع بشكل واضح جدا غموض إمكان الإنيّة I-ness ضمن كلية العالم المتشظية. وسيحتفظ إشعاع هذا الغموض للأبد ببعض من سنى ذكاء فيخته. إن "أنا" فيخته عبارة عن فعل يحرّر تعليما أخلاقيا؛ أن تختبر "الأنا" ذاتها هذا يعني استحالة وجودٍ مثيرٍ للشفقة. حتى إذا افترض المرء أن الله مفهومٌ بلا معنى، فإن اندفاعا وجوديا لنتيجة غير محسوبة يتدفق من الإنيّة I-ness التي وصفها فيخته بأدواته. يجب أن آخذ في عين الاعتبار حقيقة وجودي بوصفي ذاتا بخفة وبجدّة كما لو كانت أناي هي فرصة الله الأخيرة.

هيجل

لا بد أن يصل المرء إلى منتهى مساره حتى يكون بمقدوره قول الحقيقة؛ إن هذه القناعة منسوجة في كل عمل هيجل مثل خيط مقاوم للدموع. وبها رفع هيجل الدافع الأساسي لابستمولوجيا أفلاطون إلى مرتفعات شامخة، حيث الإدراك يعني التذكر، والفهم يعني إعادة البناء. إن المفكر الذي وُصف نسقه - ليس من دون سبب وجيه - على أنه استكمال للميتافيزيقا الغربية أو المسيحية-الأفلاطونية، كان بطبيعته الخاصة ميتافيزيقِي الكمال. يعني التفكير بشكل فلسفي بعد هيجل إعادة حصاد الوجود إلى مسكنه. لكن الشيء الوحيد الذي يصنعُ مسكنًا هو الذي بمقدوره أن يكون مسكنُه في كل شيء: أي الروح spirit. لدى هيجل تأخذ هذه الروح وقتها؛ فهي تمتلك التاريخ وتصنعه عن طريق الجماجم، وخطوة خطوة تدخل في الألفة domesticity النهائية؛ ذاتها الخاصة حيث يُستخلص نبيذ الحقيقة من الحصاد المتأخر. لذلك فإن الأزمنة النموذجية عند هيجل هما الخريف والمساء. وشكل التفكير المفضل لديه هو الاستنتاج، ولونه المركزي هو الرماديّ المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالليل. تحت رمقة بصره، يصبح كل مشهد منظرا طبيعيا مسائيا، وكل منظر لا بد أن يصبح لوحة

نهائية. تظهر المعرفة النهائية في الساعة المتقدمة، عندما يفصل المفهوم نفسه عن التجربة من أجل تنظيم نفسه في ألواح متوازنة لأجل كل الأبدية. أن تعيش يعني كل شيء. إن حياة مُعاشة إلى غاية النهاية ستكون حياة جيدة لو كانت الحياة المكتملة مساوية لنفاذ روح تستكمل امتلاك ذاتها. مثل هذا الجهد للولوج إلى الامتلاء يظهر أن روح هيجل أيضًا، مع كل الانفتاح المكتسب مجددا على الصيرورة Becoming، تصبو إلى زمن بعد نهاية الزمن.

لو كانت الصيرورة مدرسة فلا بد في النهاية من أن تؤدي إلى تخرّج. ولو كانت محاكمة فلا يمكن أن تفتقر إلى لحظة حكم. بهذا المعنى يعدّ هيجل مفكر النضج، تقدم فينومنولوجيته وكذلك موسوعته برامج للعقل الذي يجب أن يجتاز مقررا دراسيا خاصا. باسم النضج وحده يمكن للمعنى التاريخي والميتافيزيقي أن يختزل إلى قاسمٍ مشترك. لو توفّق الروح في الانتشار عبر الزمن، فإنها تفعلُ ذلك بغرض أن تنضج من خلاله إلى غاية نهاية الزمن والزمن ما وراء الزمن. إن تعلقنا بما هو ظرفي سوف يمر إلى غاية أن يتحول كل شيء إلى رماد ومعرفة. ينكشف لدى هيجل سر الفلسفة القديمة المتمثل في أن التفكير بشكل ميتافيزيقي كان دوما يعني التفكير في استكمالات Consummations. كان لدى هيجل شجاعة الجواب على سؤال عن "متى" الاستكمال بالإحالة إلى ذاته؛ وكان جوابه: الآن، اتخذت العظمة منهجا من خلال الجدل. بفضل نسقه اعتقد هيجل أنه رسم طريقه نحو المركز السرمدي للزمن Time. إن

الروح التي تتحدث من خلال عمله وجدت مبررا للأطروحة التي مفادها أن وقتي قد حان، وأن مسار العالم ككلية في طور التوثيق. ما بدأته عندما استيقظت في الشرق يجب أن يكتمل اليوم. ما كان شغفا أصبح أرشيفا. يبدو كل التفكير المبكّر والمتأمّل فيه منذ الآنية Now المتأخرة لهيجل إعداديا وريادیًا غرضه توصيف الروح بذاتها كمطلق Absolute. إذا كان أوان استكمال المعرفة قد حان، فإنه يقسم الوقت إلى "ما قبل prior" و"هنا والآن here-and-now". إن قدرة "هنا والآن" هي وظيفة "أن يكون المرء محتارًا ". لكن حيث تعبر الميتافيزيقا، من خلال هيجل، عن ذاتها في مثل هذا الغنى السامي، فإنها تصبح أيضا ناضجة لتساؤلات مفكري التناقض: هل بمقدور مجرد البشر، هل بمقدور العقول الفانية أن تبلغ النهاية بأي معنى معين؟ هل يمكنهم الادعاء - بمبررات تكون أكثر من مجرد ادعاءات مبالغ فيها - بأنهم هم أنفسهم يشيرون إلى النهاية ويجسدونها؟

إن تفسير سحر ورعب الميتافيزيقا من النمط الهيغلي يكمن في كونها لا تزال تجد القوة للإجابة عن هذه الأسئلة بنعم جازمة. هذا ال"نعم" يقسم جمهور الفانين إلى مشاركين وغير مشاركين في الاستكمال؛ يمكن معادلة هذا التقسيم للبشرية إلى حد كبير بتقسيم الأفراد الذين يفهمون هيجل وأولئك الذين يعجزون عن فهمه. وهكذا فإن هيجل وأتباعه هم أولئك الذين يشاركون في استكمال المعرفة. لقد أصبحوا الأعمدة الفانية للأبدية التي اخترقت ذاتها، وأوت بأمان بداخل

نهاية التاريخ اللانهائية. على الرغم من أن معظم الفانين متشبثون بالظرفي ويقضون حيواتهم بشكل بائس في التعتيمات والإرادة الذاتية، بالنسبة إلى فلاسفة الاستكمال فلا شك أن دائرة التحقق الذاتي للروح كانت قد استطاعت الانغلاق على الأفراد المتعالين. من وجهة نظر هيجل، فإن مثل هذه الاستثناءات لمعيار الضآلة البشرية يطلق عليها بحق اسم أفراد تاريخ العالم، شرط أن يكونوا موظفي وموضوعات استكمال العالم والمعرفة. ضمن منحى الكمال والاستكمال، يرتبط المفكر العظيم ارتباطًا وثيقًا بالفاعل العظيم. في مقطع حالم من كتابه الموسوم قصة الشتاء A Winter's Tale (WintermÌrchen)، يصف هاينريش هاينه Heinrich Heine شخصية مقنعة تتبع الشاعر عن كثب بفأس في يدها قائلة: "أنا الفعل الذي يرافق أفكارك". كان بإمكان هيجل، في الحلم وفي الحياة الواقعية، مجابهة الغازي والمشرّع نابليون بالتصريح: "أنا الفكرة التي ترافق فعلك". هذا لا يعني أقل من أن التاريخ السياسي للعالم كان سيصل إلى منتهاه "بشكل رئيسي" من خلال إقامة دولة برجوازية ما بعد ثورية تحت حكم القانون. في هذه الدولة، كان من الممكن أن يتطور العمل الاختراقي للروح من أجل حرية الجميع إلى واقع مستكمل؛ كان من الممكن الاعتراف بالجميع من خلال الجميع بشكل رسمي من خلال دخول الجميع في وضع المواطنة. من الواضح أنه كان لدى هيجل استعداد - إلى درجة إثبات هذا الإنجاز بأسماء شخصية - لربط اسم الكورسيكي العنيف باسمه الخاص. في الواقع، يوجد

فوق اسمي كل منهما - على الرغم من الفروق الكبيرة بين الإمبراطورية الفرنسية وبروسيا الهيغلية - علامة مشتركة تتمثل في التوغل نحو الدولة الدستورية المنجزة. من منظور تاريخ العالم، فإن القانون المدني وفلسفة القانون متناغمان. بوضوح تبين الطريقة التي تظهر بها الأسماء الخاصة بهيجل أو نابليون في خاتمة القصة المفخمة عن النهاية الخيرة للتاريخ كيف يتصالح الفرد، في منطق هيجل، مع العام؛ من خلال إنهاك أنفسهم فيما يبدو أنه رسالتهم الخاصة، يلعب الأفراد العظماء دورهم في الملحمة البطولية للأحداث العالمية عن الحرية والحقيقة، ومن خلال ممارسة قواهم إلى أقصاها في ميدان الفعل والتفكير المعاصر يحول الأفراد أنفسهم إلى بلورات المطلق؛ حيث تصبح حياتهم لامعة تحت سماء الدلالات العظمى. في هذا السياق، أن يكتسي الشيء معنى يعني أن يحجز مكانا في الكل كشيء عرضي. إن الكائن البشري البارز هو دائمًا عامل في حقل الاستكمال. تنطوي عقيدة هيجل عن الإنسان العظيم Great Man جوهر لاهوته في الخصوصية specialness؛ إنها تستبدل نبالة سيف العصر الإقطاعي بنبالة المعنى لأجل التأريخ Historiography الفلسفي البرجوازي. تمامًا كما في تقليد القديس يوحنا Saint John، صارت الكلمة جسدًا لكي تتوسط بين الله والعالم، في عقيدة هيجل في الخصوصية، يصبح روح العالم فردًا ويسكن بيننا - ولما لا، إذن، في هيئة جنرالات وكلاسيكيين وأساتذة؟ سيكون من الأفضل بكثير للمعاصرين لو يتمكنوا من إدراك مجدهم على

ظهر جواد أو على المنصة - دون نسيان معارض الكتاب، حيث يدور كل شيء أيضًا حول تمظهرهم. إن الفرد العظيم متنور بالكامل بواسطة الدلالة؛ إنه يحترق في مهمته التاريخية دون أن يُبقي له أثرا، حتى لا يكون أكثر من شخصية في كوكبتها. إذا ظل الفرد الوضيع غير مذكور، لأنه - بمجرد أن يطرح المرء رغباته في امتياز خالي من أية إنجازات - لا يوجد شيء ذو مغزى يمكن قوله، فإن الفرد العظيم يحول ذاته إلى تصريح صرف. ويصبح فعلاً كاملاً، شخصية محققة، وتقاطعا نقيا بين القوة واللحظة. إنه ينفي ذاته ويتعالى عليها في جسد أفعاله وإبداعاته المتحوِّل.

يمكن للمرء أن يطلق على نتائج تفكير هيجل بأنها معجزة بالمعنى الكامل للكلمة. لقد ولدت مدرسة ومدرسة مضادة؛ لقد أثارت غرائز المحافظة بقدر ما أثارت غرائز المقاومة. سمح تحليقه المتردد بين تحلل كل الأشياء وثباتها للثوار والمصلّبين على حد سواء بالإحالة إلى هيجل بشكل مقنع. لو اكتشف أحد في دماغ لينين أفكارًا عن الثورة والتكلسات، فستكون نابعة من إرث المعلم. بالفعل لم يكن واضحًا تمامًا لدى هيجل نفسه، لا سيما في مراتب الشرف البرلينية، ما إذا كان كل شيء في تغير أو أن كل شيء كان هامدا. جنبًا إلى جنب مع مفكري النظام الذين أرادوا أن يرثوا مملكة هيجل مثل ملكية دستورية ما، صعدت على المسرح فرقة موسيقية هائجة مكونة من المثقفين الساخطين الذين ثاروا ضد احتمال قضاء بقية أيامهم كمتقاضي منحة مثالية مكتملة.

منذ هيجل، يمكن نكران أن التاريخ أساسا قد انتهى، فلا يزال هناك الكثير يتعين القيام به في العالم - أصبحت هذه صرخة معركة السياسة العقلانية ما بعد-هيجلية. لا تزال هناك أشياء لم تُقال في بيت الذات - أصبحت هذه هي الفكرة الموجهة لإبداعات الخطاب ما بعد-هيجلي. إن نجوما راقصة جديدة ما تزال تتمنى أن تولد، نجوم لا يعرف بشأنها أي شيء بأثر رجعي. مصلحة سائرة إلى الأمام في الصحوات غير المكتملة؛ إن غير المُفدّى وغير المتحرر يعلن مطالبه بالاعتبار الثقافي والفلسفي. تريد المصالحة الآن أن يتم تصورها على نطاق أوسع بكثير مما كان يتأمله أي مثالي على الإطلاق. كل تفكير يؤرخ نفسه على الطريقة الهيغلية بعد أن أعلن هيجل عن اهتمامه بتأجيل الاستكمال حتى يتم إرساء العدالة أيضًا بين الكيانات التي ما تزال لم تحقق مصالحة - سواء كانت البروليتاريا، النساء، الجسد، الأرض، المجنون، الطفل، الحيوان. لقد أصبح كل واحد من هذه المحاور موضوعًا محددًا لعقيدة ألفيّة millenarianism خاصة. تصوغ لعبة إنكار الاستكمال وتأجيل المصالحة، باسم مجموعة غير مفتداة، صراعات الأفكار في القرنين التاسع عشر والعشرين، على الجناحين الماركسي وكذلك الوجودي -لذكر أعظم مذهبين ما بعد هيغليين، على سبيل المثال لا الحصر. في خضم كل هذه المساعي، تم تعليق ساعة الاستكمال إلى وقت لاحق - أصبح التاريخ نفسه لعبة قتالية من أجل مطالب إضافية. إن كل الهيغليين الشباب دعاة الوحدويّة الأنطولوجية. تؤدي الكثير من

الأمراض والكثير من الاغتراب إلى تحطيم العالم حتى يُسمح للنخبة المثقفة المحزونة أيضا والمغتربة أيضًا بالانغماس في ساعات ما بعد العمل المتنوّرة. في النهاية كان لا بد من دفع الطرف الذي هاجم دعوى الاستكمال إلى درجة حيث تهشم دافع الاستكمال ذاته. يتصور العالم الحديث نفسه على أنه عالم لم يستكمل بتاتا، ولزاما على نظريته أن تعكس هذا الواقع. وبالتالي، لم تعد هناك مطلقا لحظة من الزمن مناسبة لأن تكون آنية Now الحاضر المستكمل. يسرق التأجيل المسيرة في الحاضر؛ تتطلب الكينونة أن تُفهم على أنها زمن. لقد تجاوز الاهتمام بالهوية الاهتمام بالاختلاف؛ يطغى الانتشار على التجميع؛ ويلعب التأجيل لعبته الآن في قلب الوجود الفعلي. هناك يبدأ عصر حيث المشاريع والاعتمادات تعني أكثر من مجرد آثار رجعية ومبالغ؛ ضمنها لن يعود بمقدور الحاجة النظرية إرضاء نفسها في دراسات غسقية لما تم إنجازه.

في الواقع، إن العقل ما بعد الميتافيزيقي محكوم عليه بالتوجه نحو المستقبل. وإن المستقبل هو ما لا يستطيع مجرد الفكر مواجهته. ما إذا كان المستقبل سيحقق الخلاص، يظل أمرا غير مؤكد لمن هم أحياء اليوم. أليس من المرجح في المستقبل أيضًا أنه على المرء أن يخلص نفسه من المخلّصين؟ بعد كل تجارب هَيْجَلَة Hegelianizingالواقع، نعلم أنه لا يمكن مساعدة العالم المريض بعلاجات أولية ومتدفقة. ليس بقليل عدد الميتافيزيقيين المحبطين الذين يعترفون الآن باستيائهم من واقع جاحد وغير قابل للتعاف. إنهم مثل الأطباء المستقيلين

يميلون إلى إرسال هذا العالم، هذا العالم الفاسد، إلى موطنه ليموت. ومع ذلك، فإن غضب هؤلاء المساعدين العاجزين لا يهم كثيراً. قد يتساءل المرء عما إذا كان بإمكان الفلاسفة، بعد كل ما حدث، الاستمرار في التفكير في أنفسهم كأطباء للثقافة على الإطلاق. هل يجب أن يتصالحوا مع واقع أنهم يبدون مكشوفين أكثر من أولئك الذين لا يستطيعون المساعدة أيضًا؟ ألا يوجد مساعدون آخرون أو معالجون آخرون حلوا منذ مدة طويلة محلّهم لدى الجمهور ولأسباب بالكاد يمكن دحضها في الوقت الحالي؟ ما الذي يمكن للمفكرين الذين ما يزالون مفتونين بسحر الاستكمال أن ينجزوا في المستقبل غير تحذير زبائنهم من أنفسهم؟ ألا يتعلق الأمر الآن بنضج إلى اللانضج immaturity؟ قد يكون تذكر هيجل والتعاسة المتألقة لنجاحاته مفيدًا لفهم لماذا في الخصام المنهجي لأطباء العالم، سيواصل أفراد الفلاسفة -ما بعد الهيغليين وغير الهيغلنين- في قول كلمتهم، حتى لو كان ذلك بتواضع أكبر.

شيلنغ

تتشكل صورة الفيلسوف شيلنغ قبل كل شيء من خلال أسطورة شبابه اللامعة. بثقة ذاتية ذاتُ ملامحِ شيطانية، تولىّ الشاب البالغ من العمر عشرون عامًا قيادة الفلسفة الألمانية حوالي عام 1800، والتي كانت في ذلك الوقت، كتتّمةٍ روحية للثورة الفرنسية، إذا جاز القول، تمثلُ طليعة الفكر العالمي. من خلال الكتابة في نثر بهيّ، صاغ الشاب شيلنغ سلسلة من التخطيطات النسقية التي أنجزت، أمام أعين جمهور مشدوه، رحلة سماوية للعقل التأملي. يبدو أنه اكتشف عملية التحدث من وجهة نظر المطلق كما لو أنه موضعٌ آمن. لا يهم أي المسائل تطرق إليها الرجل اليافع فكل شيء عبر بيانه القوي يتحول إلى تحليق للخيال وراعدةٍ تأملية. كما لو أن الهدف كان يتمثل في إثبات أن أخيرا خليل الله موجود مرة أخرى بيننا. ساق شيلنغ نغمة النهاية إلى أقصاها، وأعلى التّأرجح بين وجهات النظر المتطرفة إلى مصفّ سيرورة. لمّا تولّى القفز من الفلسفة الفيختية للوعي إلى الفلسفة الطبيعية فإن سمعة التهوّر-التي هي في واقع الأمر عدم اتساقٍ- قد التصقت به، على الرغم من أن معظم نقاده كان سيفوتهم أن هناك منهجية متساوقة في هذه اللفتة.

وهكذا لم يكن هناك مفاجأة في أنه في مرحلة مبكرة من حياته، قد سبق ولاقى ليس فقط التعاطف الجذاب ولكن أيضا الريبية والشك العدائي. ليس صحيحا أن شيلنغ -كما أشار هيجل بشكل ضاغن- قد تلقى تعليمه قبالة الجمهور؛ بل الصحيح أن الكاتب الشاب، مبهورا باندفاعه، قد حقّق ذاته أيضا علانية حيث كان هناك الكثير حدّقوا في إنجازاته اللامعة بنظرة حرباء إلى رداءة راكدة. مع ذلك فهذا يكاد لا يهم، مادام شيلنغ كان قادرا على الاحتفاظ بمكانه كمعبود الجيل المبكر للرومانسيين. إن صخبه الإنجيلي عن طبيعةٍ تعمل بشكل مبدعٍ بداخلنا بدت لا تُقاوم. إن عمله الشبابي، بالخصوص من فترة شراكة شيلنغ الموفقة مع غوته المتعاون، تعكس لحظة عالم ممتلئ، لحظةٌ تشهد على قوة ذكاء مطلقة وفريدة في غمرة عصره. ربما تسقط هذه اللحظة الشيلنغية في الماضي بلا رجعة، إلا أنه بالرغم من ذلك فقد تولّد عنها مشكل يمكن للتفكير المعاصر أن يتعرف من خلاله على ذاته. يكمن السبب في تحوّله المفاجئ صوب الفلسفة الطبيعية في أنه اكتشف دافع الماضي التمكيني للوعي، الذي من دونه لن توجد مقولات اللاوعي والتطور الإدراكوي الحاسمين في التفكير الحديث. تظل فتوحات شيلنغ على الحداثة المنطقية مرتبطة بالأفق الرومانسي بفضل وضعها المغناطيسي-السحري وحده؛ فجوهريا لقد اتبع شيلنغ تاريخا طبيعيا للحرية كمرحلة تطورية مبكرة للعقل. في الواقع استمع الفيلسوف الشاب بانتباه -مثل قابلة متشوّقة- لرحم الطبيعة

الحامل بالفكر، بغية أن يميز عميقًا بداخلها نبض وعي الذات حتى وهو جنين. من مساعدته في ميلاد الوعي من اللاوعي الصامت، اشتق شيلنغ الرؤية التي ستجعله الأول بين منظري الفن الكبار في العصر الحديث.

توجد أسطورة ثانية عن شيلنغ، تتعلق بتعتيم عقل العبقري العجوز. يعتقد البعض أنه بمقدورهم أن يتبيّنوا في شيلنغ المتأخر حزن الملاك الهاوِ، وحاولوا تأويل مسار حياته كسقوط محتوم بعد بداية ذات علوٍّ فائق للغاية-كما لو أننا كنا نتعامل مع رامبو Rimbaud العقل التأملي. ذهب بعض الكتاب بعيدا حيث أمعنوا النظر في أي صورة كان شيلنغ سيتركها لو مات بطل العقل الجبّار -مثل نوفاليس Novalis – وهو شاب. إنه بالفعل صحيح أن شيلنغ المتأخر قد صعّب الأمر على كل أولئك الذين لم ينشغلوا سوى بعبادة مثالية للبطل. لا ريب أنه أمضى النصف الثاني من حياته في ظلّ تعقيدٍ متنامي. مع ذلك لم يكن لهذا طابع الانحدار، فهو يشهد على مسار رائع لجدية متنامية وتقدم قسري في وعي المشكلات. في عشريات خفيّة نجح شيلنغ في كسر المِلزَمة اللامعة لاكتماله الظاهر للعيان في سن مبكر، وحوّل أسس تفكيره إلى طبقات من مشاكل لم ينفذ إليها أي مفكر مثالي قبله. الآن صار الرعب في قلب العالم مرئيا لديه، وهو أحسّ بالسوداوية كأعمق طبقة في الطبيعة. في دراسات كثيفة وكئيبة بشكل لا يقارن، تأمّل الشر كقوة عالمية جذابة وتقصّى القوة المحيّرة للتحتاني في تشكيل نفسه كالشامخ وكقوة

دافعة وماكرة وراء مجرى العالم. لقد فكّر في غور الله المستغلق على العقول بإصرار بدا أقل ملاءمة بمدينة ميونيخ Munich في مطلع القرن التاسع عشر منها بمدينة الإسكندرية Alexandria في القرن الثالث بعد ميلاد المسيح.

لو أراد المرء تسمية القوة الدافعة للأعمال الأخيرة لشيلنغ سيكون عليه أن يتحدث عن حملة انكسار. إن المُنجز المتأخر لشيلنغ يقدم أول صرحٍ عظيم لإجهاد ما بعد نرجسي للعقل. يغوص تأمله بذاته في تناهي العقل وتاريخيته، إنه يفسح المجال للإيماء بأن تناول الفلسفة للواحد وكلية طبيعة الواقع وانفتاح الصيرورة يبوء دوما بالفشل. في نواحي عدّة، لكن بالأخص حيثما أبرز شيلنغ أسبقية المستقبل ضمن حبكة الزمن، فإن هذا التفكير يستبق الانطلاقة الجديدة للتساؤل الفلسفي عند هيدغر. انتصب المنجز المتأخر لشيلنغ في سيرورات منبطحة وتقريبا جوفية، بعيدة جدا عن الإثارات الصحفية اليومية لحقبة ما قبل مارس vormärz، وبالتمام في ظلّ إغراءات هيجل المظفّرة. وتمثلت النتيجة في المظهر غير المنصف في كون شيلنغ الكهل كان يمثل مجرد أثر كلاسيكي بقي حبيس مواقف تجاوزها روح العصر zeitgeist.

تقوّى هذا الانطباع مع كارثة محاضرات شيلنغ المسماة محاضرات برلين حول فلسفة الوحي، عندما تعثر الفيلسوف صاحب الخامسة والستين عاما أمام جمهور مبدئيا شغوفٌ ولكنه ضجر بعدها من إيحاءاته الثيوفلسفية والتاريخ-فلسفية. لقد أسهم

شيلنغ بقدر كبير في إساءة تقدير ذاته، لا سيّما بسبب أنه كان بالكاد قادرا على حشد القوة لإنهاء أطروحة؛ حيث توارى، بمماطلة لامتناهية، عن إتمام أعمال هامّة كان يخطط لها -كما لو كان، بشكل متأخر، مرعوبا من إنجازاته البطولية المبكّرة. أضف إلى هذا أسلوبه المتأخر الذي أصبح قاتما وملتويا حيث نادرا ما استعاد طريقه مجددا نحو "اليقين الرّنّان لنجاح" تصريحاته المبكّرة. في أسلوب شيلنغ المتأخر، بتعقيده العجيب وسوداويته الجليّة والقاتمة، يظهر بذاته التوديع الصعب لفترة الحلم بجبروت العقل. يُظهر أسلوب النثر لشيلنغ القِناع الموجع للمثالية التي يجب أن تحشد أفضل قواها لتعيد ذاتها ضمن حدود التفكير الفاني. في الوقت نفسه، كانت مثالية كبح الذات، بالنسبة إلى شيلنغ، الشرط الضروري لانفتاح التفكير على المستقبل. ههنا ابتدأت فلسفة ليس-بعد.

في الابتعاد الرائع لشيلنغ عن عظمات العقل، تكشف، وللمرة الأولى، بصمة التفكير المعاصر عن ذاتها بشكل أصيل. كان ماكسيمليان ملك بافاريا King Maximilian of Bavaria، أعظم طلاب نيتشه، متقدما على عصره عندما نقش هذه الكلمات على النصب التذكاري للفيلسوف الذي توفي في 1854: "إلى أول مفكّر في ألمانيا". لا الكانطية الجديدة Neo-Kantianism ولا الهيجلية الجديدة Neo-Hegelianism ولا الحركة الفينومنولوجية التي دشنها هوسرل Husserl، كانت قادرة على التنصّل بشكل تام من القرار الملكي. عبر تنوّع عمله وإجهادات مسارات تفكيره نقل شيلنغ إلى الأجيال المستقبلية فكرة ثمن النُضج.

شوبنهاور

يعد شوبنهاور Schopenhauer أول المفكرين الكبار الذين غادروا الكنيسة الغربية للعقل. إلى جانب ماركس والهيجليين الشباب، كان هو الذي أنجز القطيعة الثورية في فكر القرن التاسع عشر بشكل دقيق. بدأ معه الاحتضار الطويل للتأسيس الجيد؛ قدم وداعا موجزا للثيولوجيا اليونانية والثيولوجيا اليهودية-المسيحية. بالنسبة إليه ما كان واقعيا بشكل مطلق للغاية لم يعد شبيها بالله، ولم يعد عقلانيا، ولا كائنا روحانيا. بمذهبه في الإرادة انتقلت نظرية أساس العالم من نوع من العقلانية التقية التي سادت منذ أيام أفلاطون إلى اعتراف -ميزته الرعب والمتعة- باللاعقلاني. كان شوبنهاور أول من حدد الطبيعة المفعمة بالنشاط والغريزية لكائن متحرر من العقل. في هذا الصدد يعد أحد آباء قرن التحليل النفسي؛ ومع ذلك يمكنه أيضا في المستقبل أن يصبح راعيا بعيدا وصائنا لعصر نظرية الفوضى ونظرية النسق Systemics. وعلى المدى الطويل يمكن أن يتمثل إسهامه العظيم للغاية في تاريخ الفكر البشري في كونه قد فتح، وبتقدير فائق، الأبواب الأوروبية لتقاليد الحكمة الأسيوية وتحديدا البوذية Buddhism.

حتما قد تتبدى عقيدته في انقياد الإرادة Will غريبة جدا

لدى سكان العالم المتقدم اليوم؛ العطشى للحياة، مقارنة بمعاصري شوبنهاور والتقدميين الوضعيين وثوار العالم المؤمنين بالإنسانية. مع ذلك تذكرنا تلك العقيدة اليوم أيضا بأن العطش اللانهائي للحياة لن يكون قادرا على حل المشاكل التي صنعتها تلك الإرادة بممارستها الحرة من خلال تضخيم ذاتها أكثر فأكثر. كان بإمكان شوبنهاور أن يدوّن هذه العبارة: وحده اليأس يمكن أن يخلصنا، بالطبع لم يتحدث عن اليأس بل عن الكف Renunciation. بالنسبة إلى المحدثين تعد "كف" الكلمة الأكثر صعوبة. لقد قام شوبنهاور بنحتها لمضادة الموج الصاخب. بعده أصبحت الأسئلة المتعلقة بالأخلاقي ethicalمنفتحة بشكل جذري للغاية وأكثر من أي وقت مضى.

كيركغارد

إن التاريخانية Historicism والتطورية Evolutionism - إرثين من القرن التاسع عشر إلى القرنين العشرين والحادي والعشرين - قد دمغتا في قناعة الأجيال اللاحقة المعتقد التافه القائل إن كل فكرة هي نتاج عصرها. كل من يقبل هذا يبدو للوهلة الأولى أنه أبرم صفقة جيدة، لأن التاريخانية تحرر الفرد من الثقل الفظيع للفلسفة الدائمة philosophia perennis وتمنح إمكانية السفر عبر الزمن بأمتعة أخف. يكفي أن يضع المرء نفسه في الطرف الأمامي للتطور للتعامل مع موطن ضعف النسبوية Relativism، والمتمثل في كوننا آيلنا إلى زوال. يسعى التفكير التاريخي إلى استعاضة السيادة المطلقة ولكن الوهمية التي منحتها الميتافيزيقا بالسيادة النسبية للتفكير التي يُسمح لها أن تعتبر نفسها متقدمة. ومع ذلك، بإمكان كيركغارد أن يعلمنا أن التاريخانية خدعة للوصول إلى نقطة الأفضلية للميتافيزيقا بأقل ثمن. بالنسبة إلى كيركغارد ليس التفكير الجذري وليد عصره، بل هو بالأحرى اعتراف بوقائعيته.

إن أهم محدد سعى من خلاله المفكرون الأكثر حداثة إلى تحديد مكانهم ضمن خط المواقف الحِقبية الأساسية والأنساق الفلسفية هو بلا شك تاريخ: بعد هيجل. وقد ارتبط هذا الأخير

باقتراح مزدوج. على سبيل المثال، ترمز صيغة "بعد هيجل" إلى الفكرة القائلة إن عمل هيجل قد أتم ما كان قد بدأ في اليونان القديمة. من الآن فصاعدًا، يمكن تقديم تاريخ الفلسفة بشكل منهجي باعتباره ملحمة المفهوم الذي يخترق نفسه. ولكن إذا كان تاريخ العقل هو في الوقت نفسه جوهر تاريخ العالم، فإن اكتمال أحدهما يستلزم أيضًا اكتمال الآخر.

عند متابعة الهجرة العظيمة للعقل من أيونيا Ionia إلى يينا Jena، تبدأ فترة ترفيه لا نهائية، حيث يمكن الاستمتاع بثمار المعارك التاريخية بشكل تأملي وهزلي. في هذا الإطار، فإن التحقيب "ما-بعد هيجل" يعني أن يجعل المرء لنفسه مكانًا كمقلدٍ مستنيرٍ بامتنان في عالم قد انتهى من حيث المبدأ.

لكن التاريخ "بعد هيجل" بالطبع يصف أيضًا الاحتجاج على فلسفة التاريخ. لأنه مما يتوافق مع تجربة الحياة العفوية لمعظم الناس أن المعقول في حالتهم ليس بعد الواقعي والواقعي ليس بعد المعقول. يقود هذا الاعتراض إلى موقف الشباب الهيجليين بالمعنى الأوسع، الذين تكمن شكواهم الرئيسية ضد هيجل في أنه سابق لأوانه فحسب. إذا كان لديهم تقدير نقدي لمنجز المعلّم، فمن باب أنه لا يمثل الفصل الأخير للتاريخ بل الفصل ما قبل الأخير. إنهم يصرون على التمييز القائل بأن إتمام النظرية لا يعني بأي حال من الأحوال تحقيقها العملي بالفعل، بدلاً من ذلك، من الآن وحتى إشعار آخر، يجب على المرء أن "ينتقل" باستمرار من النظرية إلى التطبيق العملي. تؤجل هذه المجموعة من أتباع الهيجليين لحظة الإنجاز

إلى تاريخ متأخر، إلى أن تتحقق العدالة أيضًا وأخيرًا في ادعاءات تلك الكيانات التي تجاوزها عقل هيغل، والمتمثلة في البروليتاريا، النساء، الشعوب المهمشة والمستعمرة، أقليات مختلة عقليًا وعاطفيًا، وأخيراً كل من لديهم طبيعة مُستعبدة. كل هذه الكيانات هي مواضيع ومحركات محتملة للتاريخ المستمر لدرجة أنها تقدمت بمطالب بحكم استيائها المستنير، وهي مطالب يجب تلبيتها من خلال الأعمال والصراعات التاريخية قبل فجر عصر ما بعد التاريخ المتعثر. هذا هو السبب في أن الشعار الأساسي لما بعد الهيجيلية الساخطة هو: النضالُ مستمرٌ. كما أن العمل النهائي لا يزال يتعين القيام به. إن النظرية التي ما تزال منخرطة في النضال تقدم نفسها باعتبارها نظرية نقدية، إنها تحمل شعلة الحقيقة من خلال عالم لم يكن حقيقيًا بعد، إنها تعمم منظور الطرف الساخط على الكل المتظاهر بالورع. إن تاريخها هو فترة الانتقال من التوقع النظري إلى الاكتمال العملي: بعد هيجل - قبل إمبراطورية العقل.

إذا اكتفى المرء بتتبع الكرونولوجيا، فقد لا يتوقع من كيركغارد شيئا غير تعددية للتفكير ما بعد الهيجلي. في الواقع، لقد كسر كيركغارد المخطط الميتافيزيقي للاستكمال ككل وموقع نفسه في وقت ما عاد له أي شيء مشترك مع الألعاب النهائية والممتدة للتنوير ونهاية التاريخ. بذلك، أضفى معنى مختلفًا تمامًا على موقف "ما بعد هيجل"، فهو لا يشير إلى الوعي القنوع بالتفكير المطلق المكتمل، ولا التأجيل النقدي للاستكمال. بالنسبة إلى تفكيرٍ في زمن الكينونة، فإن القضية لا

تكمن في اتخاذ موقف معين تركه هيجل مفتوحا. بالأحرى، يمثل اسم هيجل الكتلة الصخرية للميتافيزيقا ككل، التي يسعى التفكير الوجودي إلى التخلص منها من خلال التوقف عن الاستناد إلى ما هو موضوعي، والحفاظ على غموض ذاتيته. أي امرئ ينوي الانفصال عن هيجل، بوعي تام منه بأنه يفعل ذلك، عليه أيضا وبشكل متزامن أن يرفض الإرث الأفلاطوني والجزء الأفضل من اللاهوت المسيحي.

يكشف التفكير الوجودي لكيركغارد لنفسه ولمعاصريه ضرورة تواريخ أعمق إذا كانت الذاتية هي الحقيقة (واللاحقيقة)، فمن الحتمي أن يؤرخ المرء لذاته بمعنى تهديمي بعد أفلاطون، وبمعنى ساذج بعد المسيح، بل بالتزامن معه. لقد أسس أفلاطون الفلسفة كميتافيزيقا عندما غرس فيها الادعاء البارع بتجاوز الناقص إلى الكامل، والنهائي إلى اللانهائي. كانت لهذه التجاوزات الفلسفية ميزة الانتكاسات الجليلة حيث تلمّس عقل الموجود طريقه نحو الحدوس ما قبل الوجودية. إن الفعل الميتافيزيقي الأساسي -التعالي Transcendence - يعني بالضبط هذا الانسحاب من الزمن لاستعادة الأصل في المطلق.

لقد تساءل كيركغارد بشكل جذري عن ميل الفلسفة هذا . بالنسبة إليه كان من المستحيل الارتقاء إلى الأزلي على ضوء خيط من المفاهيم. إن رحلة عودة عقل الإنسان إلى الله، التي تمت مرارًا وتكرارًا منذ أيام أفلاطون وآباء الكنيسة، أذهلته كمهنة غدارة حيث سمح الفرد لنفسه في عصر العالم الميتافيزيقي بأن يقع فريسة لإغرائها - بالأخص تحت لواء

المسيحية الحاكمة. لكن حقيقة الذاتية تكمن في أن تعود بعد كل رقيها إلى نزاعها وشكها. بحسب كيركغارد يتجلى هذا بشكل خاص في فعل الإيمان، الذي به تحدى الإنسان، على خطى المسيح، هاوية كفران العقائد المسيحية. وحدها المسيحية التي اصطبغت بالميتافيزيقا وتضخمت لتصبح فولكلورا مقدسا للسلطة يمكن أن تتخيل أن تقليد الشهداء والقديسين وآباء اللاهوت ككل يشكل الدليل الذي بناء عليه يمكن للفرد المؤمن أن يلتفت بهدوء، كما الفيلسوف، إلى نماذجه الداخلية. على الرغم من ذلك، بالنسبة إلى كيركغارد، يقف الفرد أمام الأسطورة المسيحية مشدوها تمامًا. إذا قرر أن يتولى عباءة التلمذة، فمن المؤكد أنه ينبغي ألا يفعل ذلك بسبب وجود الكثير من تجار السلطة، والهستيريين، والمتطابقين الذين سبقوه على طول هذا الطريق. إن الإيمان صحيح فقط بسبب قرار الثقة الذي لا يمكن في التحليل النهائي إيراد أسباب خارجية تدعمه. بالنسبة إلى كيركغارد، إن الإيمان لا يعني الاستسلام لرغبة ملحة في التقليد في الإطار الكنسي والإمبراطوري، بل في القيام باختيار لمواجهة غير القابل للتصديق. في هذا الاختيار "كما لو أنها المرة الأولى" يكتشف كيركغارد نبضات الزمن الوجودي المنفتح على المستقبل، معه تنفتح بشكل أساسي إمكانية لأجل شيء جديد لا تتوقف صلاحيته على مجرد تشابهه مع النماذج الأبدية. بهذا المعنى بمقدور المرء أن يدّعي أن التفكير في حداثة جذرية متأرجحة في شكل تجارب يبدأ مع كيركغارد. لقد كان هو أول من ولج عصر الشك والريبية والقرار الإبداعي.

ماركس

يمكن لتاريخ كتابات ماركس أن يغري المعلّق المعاصر بملاحظة إيحائية مفادها أن التاريخ كله عبارة عن تاريخ المعارك بين المؤوّلين. يعبّر هَوَسُ التأويل، في حقيقته، عن صخب لاهوتي furor theologicus، وهو يزدهر بشكل أفضل في مناخ عقائد التوحيد المتشدد. لا يوجد مكان يتجلى فيه هذا بوضوح أكبر كما في تاريخ المسيحية، التي بإرادة للخدمة والفهم، متعطشة للسلطة بشكل لا يضاهى، طورت منذ ثمانمائة عام مجموعة صغيرة من النصوص المعروفة باسم العهد الجديد. عكس أي مثال آخر، يبين مثال المسيحية سيادة المؤوّلين على النص في صناعة التاريخ العالمي. تجسد الكاثوليكية المُرَومَنة Romanized، في أشواط عظمى، النمط المثالي للدكتاتورية الهرمنوطيقية المخفّفة بشكل بيروقراطي؛ حيث تم التمعّن في وحدة الملكيّة الأسقفية مع قوة التأويل وتم تحقيقها إلى أقصى درجةAuctoritas, non veritas facit legem .: المؤوّل هو الذي يسّن القانون وليس النص. بالفعل إن الحزب الذي هو دومًا على حق يقيم في روما الأولى، وليس الثالثة (أي موسكو). أن يكون المؤوّل هو الذي يعبر عن كلمات المعلّم، فهذه القاعدة

تتماشى، ليس فقط مع المادة النصية القديمة الساطعة بشكل إنجيلي والتي هي ملائمة كموضوع تأسيسي للكنائس، بل يمكن أيضا أن تتبيّن في كتابات شبه إنجيلية تنتمي إلى أزمنة أكثر راهنية.

أحيانا تذكر على نفسٍ واحد أسماء ثلاثة كتاب أساسيين ماركس ونيتشه وفرويد، الذين حملوا -كلٌّ بطريقته- غسق القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين، وسعى الملاحظون إلى أن يميزوا فيهم قاسما مشتركا يتمثل في مهمة تقويض الملائكة. لقد نُظر إليهم، بالخصوص من قبل ممثلي الإنسية المسيحية كحاملي لثلاث رسائل سلبية مُقحَمة عن القوى القاعدية للواقع البشري الذي كان على مواطني الحداثة السّجال معها منذ أمد، وتتمثل في سيادة شروط الإنتاج على الخيالات المثالية؛ سيادة الوظائف الحيوية -المعروفة أيضا باسم إرادة القوة- على الأنساق الرمزية، سيادة اللاوعي أو الطبيعة الغريزية على الوعي-الذاتي البشري. بأصوات ثلاثة تبدى أن مقوّضي الملائكة ينادون بالقدر المشؤوم نفسه تمامًا: أنتم سجناء البنيات والأنساق ولن تحرركم الحقيقة. من هذا المنطلق، إن ماركس ونيتشه وفرويد، الرسّل السوداويون، يُعتبرون حاملي الحقائق التي لا ترفع وتوحّد، بل تبدّد وتُرهق.

بالطبع، لو نظر المرء عن كثب سيبدو واضحا أن الكتّاب الثلاثة مارسوا تأثيرات مختلفة تماما عن تلك التي مارسها

المنادون الأخرويون بالتعقيد أو اللاتمركز البشري. على العكس، ثلاثتهم، كلّ بطريقته، وجدوا أشكالا للاستمرار على المرء أن يسميها أشكالا بابوية، لو أن تلك العبارة لم يُستولى عليها بعد وبوضوح تام من طرف البراديغم المسيحي. أصبح ماركس مثل نيتشه وفرويد مولّد النصوص والنزعات التي بناء عليها أثبت قانون سيادة المؤولين ذاته بقوة قصوى. جميعهم بحثوا ووجدوا قراءً ذوي ذكاء متّقد، بالفعل ميّزوا في كتاباتهم شعارات لمسارات وظيفية، حجج للانقلابات، تأسيس المجتمعات، وثورات جذرية في التفكير وفي طرق العيش. بالإضافة إلى ذلك، تشهد أعمالهم على الدور التعليمي الحديث لغير الأساتذة -إنهم يكشفون المدى الذي وصلت إليه الجامعة حيث أصبحت منذ القرن التاسع عشر منسلخة عن العقول المبدعة الحاسمة. أما عن مؤولي المعلمين الحديثين، فصحيح أيضا أن الإمبراطوريات والكنائس ومدارسها تمثل مُستخدِميها المهمين -وحيثما يصبح ممكنا، كما في الماركسية المتمكّنة، دمج هذه الكيانات الثلاثة في قوة مركزية فريدة تبدع معنىً، فإن الموظفين الذين يؤوّلون النصوص القديمة يتمتعون بامتياز غير مقيد لأرستقراطية ملتحمة مع الكهنوت clergy.

في نظام توتاليتاري، يمكن لسيادة الثانوي أن تُموقع نفسها بخشوع تحت ستارة النصوص الرئيسية. حيثما تتولّى الطوائف الحكم، يصبح الوفاء والخيانة غير متمايزين. إلى عهد قريب، كان طبيعيا أيضا ضمن الماركسيين الغربيين تخيّل أن

المعلّم ذاته كان سيوافق بكل استحسان على بعض الانحرافات عن معتقداته. كواحد من آخر الشخصيات الأبوية للحقيقة، غرس ماركس في أبنائه الاعتقاد بأن الانشقاق عن الأب ما زال كذلك يتأتّى من الأب. أرادت كنيسة الماركسية أن تهيم عبر التاريخ كوحدة إجرائية للأب والابن والنقد. أوّل إذن أنا شخص ما؛ إن التفسير exegesis تماشيًا مع العصر يفسح المجال لمواقع في دائرة السلطة. حيثما تكون الكتابات المقدسة أو الكلاسيكية محمّلة بالتوقّع غير المعقول عن تأسيس إمبراطوريات، كنائس ومدارس، يأمن المؤوّلون لأنفسهم مواقع جذّابة ضمن التراتبيات الهرمية. ألم يكن التاريخ العظيم دومًا ميدانا لجنود المعنى؟ لو قبل المرء شخصيات أمثال لينين Lenin وستالين Stalin، وماوتسي تونغ Mao Zedong وبل بوت Pol Pot في حد ذاتهم كمؤوّلين لماركس، فإن هذا سيجعل الماركسية بلا ريب، إذا نظرنا إليها من منظور المستولين عليها معدومي الضمير، عقدة القوة التأويلية الكبرى للتاريخ الفكري الحديث. هناك سبب وجيه يفسر لما ستالين، الذي كان في أيامه المتحكّم الأسقفي العظيم pontifex maximus للعقيدة الماركسية، يمكن أن يشعر بالتفوق على منافسه في روما عندما طرح السؤال المشؤوم عن عدد الانقسامات التي واجهها البابا.

على أثر الانحدار السياسي والاقتصادي لدكتاتوريات المؤوّلين الماركسيين في بلدان كثيرة جدا -التي كانت تزعم أنها

شكلت ما لا يقل عن نصف العالم- يطرح سؤال عن عدد قراء ماركس، ومن بين هؤلاء كم عدد الجيدين منهم.

بالتأكيد، منذ زمن بعيد كانت هناك بالفعل جهود حصيفة بالخصوص ضمن الماركسيات الغربية، للدفاع عن ماركس ضد مناصريه العسكريين. بدءا من عشرينيات القرن الماضي، كان من اللازم النظر إلى ماركس كرجل عظيم أُسيء فهمه، والذي يمكن تمييز نواياه الحقيقية فقط من خلال مسلك الغنوصية النقدية. ههنا اختلف ماركس الحقيقي عن ماركس صاحب تأثيرات الحياة الواقعية؛ من محلّلٍ للأنساق إلى طوباويٍ، من عالمٍ في البنيات إلى أيديولوجِي إنسِي. في مثل أعشاش التهكم اليميني هذه كان كاتب الرأسمال قادرا على البقاء إلى غاية سنوات السبعينيات بوصفه انشقاقي البلوى الذي كتب اسمه على سناجقها. بعد زوال الكيان الأيديولوجي الشبحي المتمثل في الاتحاد السوفياتي، طرح السؤال مجددا عما إذا ينبغي أن تمنح الكتابات الماركسية فرصة لتتخلص من تاريخ ما صنعوه. هل ستتم تبرئتهم لأنه يمكن إثبات أن نواياهم الحقيقية كانت مختلفة؟ هل يمكن استدعاء قراءة أخرى، كما لو أن موجات التأويل الأولى قد انحسرت مثل مجرد إسقاطات وانتهاكات من قبل حواريين مغلوطين نصّبوا أنفسهم بأنفسهم؟ في الواقع، إن النصوص موجودة، كما المرة الأولى، مثل بلد كئيب ولكنه متحرر، وغادره المحتلون. يقينًا لا أحد من المسافرين القلائل في الأراضي النصية الجديدة ما يزال يعتقد أنه يمكنها تسليط

ضوء مباشر على ظروف المجتمع المالي والإعلامي المتقدم. من المحتمل أن يمر جيل قبل أن يُقرأ ماركس في النص بالطريقة التي يقرأ بها اليوم بالفعل، ومن حين إلى آخر، الكتّاب الأكثر ارتباطًا به، وعلى وجه الخصوص فيخته وهيجل وفيورباخ وكيركغارد؛ كشخصية مصيرية في نهاية لعبة الميتافيزيقا، التي بدت وكأنها وصلت إلى "اكتمالها" بطريقة معينة في المثالية الألمانية، بينما بقيت مع ذلك حيّة بطريقة غريبة لدى ورثتها ما بعد الميتافيزيقيين المزعومين. بعد ذلك سيدرك المرء أن طبقة المفاهيم الفلسفية الأساسية في مُنجز ماركس تمثل حالة شاملة متطورة عن فكرة فيخته عن الاغتراب. بهذا المعنى يمكن للمرء القول إن الماركسية كانت حاشية للمثالية الألمانية، وأنها غرست ورم الفكرة الغنوصية عن الاغتراب في المجال الفكري للقرن العشرين.

إن القارئ الجيد للمستقبل سينتبه إلى المفاهيم والاستعارات في نصوص ماركس، حيث أسفلها ترتدي الأحلام الطويلة للميتافيزيقا الكلاسيكية قناعا معاصرا -بالتحديد الوهم المكتسح بالتوليد الذاتي القوي للموضوع التاريخي والدافع اللاهوتي المشفر لاستعادة الاكتمال الأصلي للذات من قبل "المنتجين" في عالم متحرر من المال. أصبحت هذه العناصر الأساسية في السرد الفلسفي لماركس عن "العقل البروليتاري" مرئية بمجرّد أن ينغمس المرء في عمله بنوع من المزج بين الفضول والوقار، الذي لم يكن ممكنا إلا مع زوال

الحرب الدينية على التفسير. يمكن للمرء أن يردد قول غونتر شولت Gunther Schulte - الذي ندين له بأكبر عمل نافذ ومحدث عن الناقد التبشيري للاقتصاد السياسي - في السؤال "هل تعرف ماركس؟" ؛ ويمكن للمرء أن يثني على قناعة المؤلف بأن المعرفة الحقيقية لماركس لا يمكن أن توجد طالما أن قراءه الجدد لا يشاركون في مغامرة "نقد العقل البروليتاري"[1]. وهكذا لا تهدف المعرفة المتجددة لماركس إلى نشر، مرة أخرى، تحدٍ للنقد الاجتماعي الكلاسيكي في زمن بعيد عن النقد. بدلاً من ذلك، تعني إعادة بناء الإلهامات الماركسية الدخول في التاريخ الشبحي للمفاهيم التي -كقوة أصبحت دولة، وكروح أصبحت تقنية، وكذلك تشابكا كليا للأموال- تمتص حياة الأفراد أكثر من أي وقت مضى. بدون أدنى شك، سترتبط شهرة ماركس النظرية المستقبلية بمآثره كمستحضر للعمل الميت. يتمثل جوهر نقده للاقتصاد السياسي في استحضار الأرواح Necromancy؛ بصفته البطل الذي ينزل إلى عالم الموتى ليتخاصم مع ظلال القيم، يظل ماركس بشكل غريب وثيق الصلة أيضًا بالحاضر. إن الميت الحي- الذي يسير بين البشر كقيمة نقدية وكمحدّث ساحر يجرد الأحياء من الوقت والأنفس- يهيمن اليوم تقريبًا دون أي ذرائع على المجتمعات المتقدمة. إن العمل والتواصل والفن والحب تنتمي ههنا كلية

---

(1) See Günter Schulte, *Kennen Sie Marx? Kritik der proletarischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Campus, 1992).

إلى نهاية لعبة المال. هذه تشكل جوهر الإعلام المعاصر والزمن التجريبي. ولأن المال يتطلب وقتًا لاستخدامه، فإن ما يسمى بالتاريخ العظيم يستمر أيضًا بطريقة مخيفة؛ إنها لعبة تُلعب دائمًا لوقت إضافي. ومع ذلك، فإن مثل هذا التاريخ لم يعد محادثة للأحياء مع الأموات حول طيبة العالم، بل هو الاكتساح الأكثر شمولاً للأحياء من خلال شبح واقع تحت تأثير الاقتصاد. إن أقران المال أكثر وأكثر انفتاحا من غيرهم على الذاتية الإنسانية لعصرنا؛ حيث يصنع مجتمع من المشترِين المشترُون والعاهرات البغايا مكانا لنفسه في ظروف السوق المُعولمة. أصبحت سياسة الليبرالية الكلاسيكية دعه يعمل واضحة باعتبارها مصًا ما بعد حداثيًا، وباعتبارها استسلام الذات للامتصاص. تزداد صعوبة تمييز الاتصالات عن بعد عن مصاصي الدماء عن بعد Tele-Vampirism. ينغمس المشاهدون عن بُعد والممتصون عن بُعد في عالم منحل لا يكاد يعرف ما يمكن أن تكون عليه الحياة المقاومة أو المستقلة. أليس من الممكن أن يأتي زمن يجب فيه على أولئك الذين لا يرغبون في التحدث عن مصاصي الدماء أن يصمتوا أيضًا عن الفلسفة؟ إذا كان هذا هو الحال؟ سيكون بالتأكيد أوان الفرصة الثانية لماركس.

نيتشه

مصدر إثارة بالنسبة إلى الديمقراطيين، ومصدر خبلٍ بالنسبة إلى الأساتذة، ما يزال اسم فريدريك نيتشه يجعل قلوب الفنانين والمراجعين تخفق بشكل أسرع. إن السبب وراء التاريخ غير المتكافئ لكيفية تلقّيه قد رسّخه عمل نيتشه نفسه -وذلك بالأخذ من البعض أكثر مما هم على استعداد للتخلي عنه، وبإعطاء الآخرين أكثر مما يمكنهم مبدئيا تحمّله. هذا ما جعل هؤلاء الأخيرين ينبهرون، بينما أضمر الأولون تحفّظات. إذا كان نيتشه قد قوّض، من جهة، التصورات التقليدية للعالم حول الجديّة الأخلاقية، فإنه من جهة أخرى، قد أرسى في العالم جدية استيتيقية ليس من السهل استيعابها حتى بالنسبة إلى أولئك الذين تستهويهم الإحالة إليه لتبرير أنفسهم.

على حد سواء يتفق أصدقاء نيتشه وأعدائه على شيء واحد لا غير، على وجه التحديد تعريفُ عمله كنوع من ميتافيزيقا فنان، يعترفون -إن خيرا أو شرا- أنه بمثابة منعطف في التاريخ الفكري صوب رؤية استيتيقية للعالم. تتمثل الصعوبة بالنسبة إلى كلا الطرفين في تقديم إجابة مقنعة عن سؤال ممّا اشتقت الرؤية الاستيتيقية -المكسوة بالمدح والنُذُر- وزنَها التطوّري. أساسا ليس مهمًا كم مرة يذكر المرء صيغة التبرير

الاستيتيقي للكينونة، مادام ليس واضحا إلى أي مدى يمكن اعتبار الاستيتيقي كأساس لتبرير أكثر الأشياء أهمية -الحياة الإنسانية بكاملها-، إن المرء على ما يبدو يمارس لعبة خطيرة للغة ليس إلا. بالنسبة إلى نيتشه، لا تعني الرؤية الاستيتيقية تحرير التهوّر، ولا تلبي طلبَ إتيقا مُخفّضة للفنانين وغيرهم الذين لم يصلوا إلى مرحلة البلوغ مطلقا. إن المارقين المعتادون على مبدأ الواقع لن يتحصلوا على أي تقديرٍ من نيتشه، لأنه على ضوء قانون الاستيتيقي، يكتشف نيتشه أفقا آخر لوضعيات ماسّة لا تعرف الثقافة التقليدية للحرب كحالة طوارئ نهائية - بكل أنماطها الكلاسيكوية Classicism - شيئا عنه. بالنسبة إلى الشباب الذكور في المدائن القديمة والدول-الأمة الحديثة، إنه يقينًا أمرٌ جادٌّ بما يكفي لمّا يُفترض أن يكونوا مستعدين للدفاع عن وجود أوطانهم ومطالبها، وحيواتهم أيضا.

لكن نيتشه يظهر أبعد ما يكون عن أفق الجندية والجديّة الوطنية؛ من خلال دراسته لصيرورته الخاصة كنموذج، يكتشف جسامة الصراع من أجل ميلاد الذات، الصراع الذي على الفرد أن يخوضه مع نفسه ومصيره. ببصيرة قصوى كشف نيتشه اللثام عن ظرف نادرًا ما خضع من قبلُ للفحص بصورة مستقلة، تحديدا مهمة عيشِ حياةٍ خارجًا عن تماثلها المادي الصرف، وجعل منها منتجا sui generis يمكن أن يتخذَ صفة صراع حياة وموت. ذلك ما يجعل نيتشه في المحصّلة مرشدا للأرواح psychagogue أكثر منه عالم نفس، ذلك حتى لو تبدى أن عبقريته النفسية قد وقفت في مدخل القرن العشرين -القرن

النفسي بحق- كتمثال ضخمٍ لحارس؛ حتى سيجموند فرويد، رائد النفسنة Psychologization، قد حمله على الإنكار أثناء حياته أنه قد ولج إلى ميدانه عبر بوابة نيتشه.

بوصفه مرشدا لروح الحداثة، يعتبر نيتشه قائد الاستهواء المُمتع في إبداع أشكال حياة خارجًا عن مادة الموهبة والطبع. سيبدو أن نيتشه، وهو يفعل ذلك، أنه جلب إلى العالم أكثر من مجرد عقلنة Rationalization صعوباته الخاصة في الحياة. باندفاعاته الروحية، تفاعل مع التغيرات العلمانية في خضم الظروف التربوية المميزة للعالم الحديث. من أفق سوسيو- سيكولوجي بمقدور المرء أن يحدد الحداثة كاستحالة تربية أفراد على الاكتمال؛ إذ ليس هنالك سوى الشهادات، لم يعد هناك نُضج. ما يفسر لما الآباء والمعلمون حاليا وبشكل منظم "غير قادرين على مجاراة" ذريتهم وتلاميذهم - السبب يكمن في أن العالم المكتمل ذاته، الذي كانت المهمة البيداغوجية للتطابق ستَعتَبِر به، قد تهشّم بدوره كنتيجة للدَينَمَكة Dynamization. لقد استنفذت التربية كأسلوب لصفّ العالم والشباب، وكل من كان يودّ قبول نتائجها الواقعية كنتائج بالفعل نهائية سيكون قطعا واحدا من أولئك الناس الأخيرين الذين أجّجوا الازدراء التحريضي لنيتشه. ما يظهر لدى نيتشه كرؤية استيتيقية هو في الحقيقة برنامج روحاني قويّ لفترة من الاستراتيجيات ما بعد كلاسيكية للإعلاء البشري. إنه يستجيب للضرورة التي يجد الأفراد الحداثيين أنفسهم تحت حكمها، على وجه التحديد، تجاوز أفق تربيتهم السابقة. في هذا السياق، لا تعني الكلمات

الشائنة لنيتشه عن الإنسان الأعلى شيئا آخر غير تحدّي ذاتي لإبداع التعلّم الذاتي للذات كعمل فني متولّد من المُنتج غير التام الذي يخرجه الأمهات والمعلمون إلى العالم. تتمثل النتيجة المنطقية لهذا البرنامج في الانتقال من أسبقية الفهم-الذاتي إلى أسبقية التحقيق-الذاتي.

كل من يعتقد أن هذه النظرة تبدو سامية جدا عليه أن يأخذ في الحسبان أن مئة سنة بعد نيتشه حتى الاتحادات العمالية تعظ بضرورة تعليم وتدريب دائمين. لو يجرّد المرء من فكرة الإنسان الأعلى Ubermensh عنصر العبقرية والتديّن Religiosity، سيصل بشكل آلي إلى مفهوم المجتمع المتعلم. لكن المهماز النيتشوي خصّيصا سيختفي من ذلك المجتمع، أي التحفيز على الفردنة Individualization بشكل إلهي. مثل هذا الشيء لا يمكن إعادة تفعيله إلا عبر عودة إلى المفاهيم الجذرية للنخبوية التي لا يمكن تعطيلها حتى من قبل سوق إنسان أعلى محرّرة أو سوق للفن. لا نرى اليوم شيئا واضحا من هذا القبيل في أي مكان، بشرط أن يعي المرء أن طغاة الفن والآلهة المتولدة ذاتيا لنظام المشاهير العالمي المعاصر للحمقى، ليسوا بالأحرى سوى التجسدات التي يتمنون تحقيقها.

إذا افترضنا ذلك سلفا، فيمكن اعتبار المعلم، القليل الحيلة للفكرة الخطيرة المتمثلة في تنشئة الإنسان على شيء أعلى، كاتبًا مُروّضا، على الأقل هو نفسه طالب لنفسه بلقب مهرّج Hanswurst في أحد أكثر الأماكن المكشوفة في عمله. في ظل هذه الفرضية - وفقط في ظلها - يمكن للمرء أن يميز في

نظرية الإنسان الأعلى فكرة نجاعة وإلحاح متحركين عالميا. إنها تشير إلى أن الثقافة المعاصرة لا بد أن تخترع نظام التعليم والتعليم الذاتي الذي سيكون قادرا على إنتاج بأعداد كافية أفرادًا صالحين لعالم معولم. بدون مثل هذه الثورة في التعليم الذاتي وتنشئة الذات، ليس لدى البشرية اليوم فرصة لحل مشاكلها المحدقة. إن الشيء المهم سيكون في جعل إلحاح التعليم الذاتي والإلحاح البيئوي في وضع تقارب. أما عن نيتشه، فهو يصف في فقرة حاسمة هذا العمل بأنه إعادة تقييم لجميع القيم. إن الأهمية الثورية ثقافيًا لهذه الصيغة غير مستنفدة، حتى لو ظلت تأويلاتها إلى الآن - بما في ذلك تأويل نيتشه - غير مرضية. التقط نيتشه الدافع الكلبي الكلاسيكي المتمثل في "إعادة سكّ العملة" لإحداث انعطاف ثائر مناوئ للمسيحية؛ كان حلم نيتشه الإصلاحي، كما نعلم، يتمثل في شن ثورة مضادة للصحة ضد داء الميتافيزيقا الذي ألقى تعويذته على العالم الغربي منذ أيام سقراط والقديس بول. لزام على أي شخص يريد "سكّ العملة" أن يعيد كتابة النصوص، النصوص الأفلاطونية وبالقدر نفسه نصوص العهد الجديد. من المحتمل أن ينبع تأثير نيتشه المهم للغاية من موهبته في إضفاء بشكل مباغت معاني متناقضة على نصوص مقدسة، ففي محاكاة ساخرة وجادة قام بتحويل النصوص القديمة إلى نغمات جديدة، وكتب نصوصا جديدة لنغمات قديمة. فجرت عبقريته البارادوسية parodistic كل الأنواع التقليدية للتخاطب في نغمات مرتفعة ومنخفضة. كمؤسس هزلي

للدين ألقى خطبته على الجبل مجدّدا وأعاد كتابة ألواح سيناء Tablets of Sinaï؛ كمناوئ لأفلاطون وضع سلالم أرضية للقوة والحيوية لأجل نفسٍ تسعى إلى الارتقاء إلى شيء أعلى. قد يتسأل المرء عما إذا كانت إعادة كتابته للنصوص وإعادة توجيهه للقوى يجب أن تحظى بنجاح عالمي. ولكن ما يبقى غير مكتمل وأكثر أهمية من أي وقت مضى هو عادة محاولات نيتشه لإعادة صياغة روح القوانين الأخلاقية لتتماشى مع الحقبة المعاصرة. ربما يمكن للمرء أن يتعلم من الفن البارادوسي لنيتشه شيئًا لأداء مهمة كتابة الألواح من جديد، والتي ستُنقش عليها القواعد من أجل بقاء الحيوان المثابر أي الإنسان العاقل homo sapiens. من الممكن تبيُّن أن إعادة تقييم القيم والبقاء مخلصين للأرض تعتبران مهمتين تفضيين إلى الشيء نفسه.

هوسرل

ردا على الأسئلة المربكة المتعلقة بمقدار اليقين الذي يحتاجه البشر لإيجاد اتجاهاتهم في التفكير، ادعى بعض مؤسسي التفلسف الحديث - لا سيما ديكارت وفيخته وهوسرل - فرضية رنانة مفادها أنه لا شيء كاف أقل من اليقين المطلق. بهذا الادعاء، أطلق مشروع الفلسفة بوصفها علما صارما نفسه- الذي تناولته سيرورة الحداثة مجددا وبصفة متكررة -. في هذا الادعاء بالذات وجدت فكرة الفلسفة باعتبارها ممارسة بدائية للصرامة دعمها النهائي. بوصفه علما قبل العلوم وفوقها، يسعى الفكر السلطوي الصارم إلى إثبات أن مجموع الظواهر المادية نشأ من إنجازات الوعي.

إذا كان السؤال المطروح في البداية مربكا، فهو كذلك لأنه يتماشى جنبا إلى جنب مع التلميح إلى كون السعي من أجل الضمان المطلق مثقل فعلاً بعنصر الافتقار إلى البؤس الوجودي. هكذا سيعني البحث عن اليقين المطلق إقرارا بلايقين فاجع. أن يكون اليقين المكتمل متجذرا في لا استقرارٍ غير مُؤسَّسٍ؛ فمنذ التساؤلات الفلسفية الحديثة عن الدوافع، كان على البحث الفلسفي عن طمأنينة النفس المفكرة أن يتعلم أيضا العيش مع الريبية. ههنا أصبح واضحا، من خلال مشروع

العلم، كيف أن دافع الفلسفة لتبيان الذكاء سبيلا للخلاص، الذي ما يزال فعالا بقوة منذ العصور القديمة اليونانية، يؤكد حقوقه أيضا في ميدان العالم الحديث. في معارك الجبابرة Titanomachy الغربية بين الإرباك والسكينة، انحاز أصحاب اليقين المطلق إلى سكونية المقدّس، كما لو أنهم كانوا يريدون أن يصرحوا إلى جانب آباء الكنيسة أن قلبنا يظل جزعا إلى أن يجد الراحة في الوضوح بذاته. تتفرق عقول الحداثة بشأن مسألة ما إذا هذا الوضوح بذاته حقا ممكن تحقيقه، وما إذا، إن تحقق، يلائم لمداواة الذُهان الأنطولوجي للحيوان الجزوع.

من بين عالم الدكاترة المتفلسفين للقرن العشرين، يحتفظ مؤسس الفينومينولوجيا، إدموند هوسرل، بمكانة خاصة. بوصفه معلم تفكير الإدراك الذاتي، أزاح بنفسه وبطلبته نحو مصحّة نظرية حيث لم توجد في الأجندة معايير أخرى غير تمارين الإيضاح في أنقى جو من التوصيفات المفصّلة. من أعلى الجبل السحري لهوسرل تعلم الطلبة -أولا وأخيرا- الفن المتطلب للتضحية والمتمثل في أن يكونوا مرضى صرف في مواجهة ما كان يبدو منذ عهد بعيد مألوفا ومعروفا، انغمسوا في الآلام الجميلة للاصطبار الفينومينولوجي. لقد منعوا تبصّر النشاط الكلّي للذاتية كمثوبة محتملة على الاصطبار. كل من قضى مقدارا من الوقت في تلك المصحّة النوعية للأدلّة يعرف شيئا عن ضغوطية الدقة، ضغوطية لم يكن بمقدور أطفال العالم، وهم يعيشون بقلق أهوج في السهول العملية، الحلم بها حتى. هناك شيطانية جلاء لا يمتلك مقاليدها سوى من يكرسون

أنفسهم لتوصيفات التمارين الروحية المنجزة والمكتوبة بدهاء.

كل من يلج إلى زمن التمرين النقي للتوصيفات يبعد، إن صح التعبير، عن عمر حياته الذي يأخذ مجراه بشكل متزامن، ومواضيع التأمل الفينومينولوجي تتجمّع على مكتب المفكر في شكل حيوات جليلة ساكنة. لم تعد مواضيع نقابلها بسذاجة مما يسمى العالم الواقعي، بل شخصيات في الفيلم المطلق للقصدية. بغرض دوام تمرّنه، يخرج الواصف من الزمن الجارف لحياة مُعاشة صوب الموت، ويودع نفسه لحاضر الوعي المطلق. اعتمادا على قوة بصيرته، يتولى الفينومينولوجي مهمة -غريبة ومغرية معًا- إثارة مرة أخرى، ما تم النظر فيه آلاف المرات وهو معروف منذ مدة طويلة، في موضوع، كما لو أن الهدف هو الإمساك به على غفلة بينما ينبجس من الوعي الخلّاق في اللحظة حيث تتم رؤيته أوّلاً. بالكاد مثل أي مفكر أخر قبله، حقق هوسرل وحدة التفكير والكتابة في تركيبة إيمائية. بالنسبة إليه، يعتبر المكتب، إذا افترضنا أن فيلسوفا بحق قد جلس إليه، نافذة على عالم الماهيات؛ ههنا يتبين أن الرؤية والكتابة نشاطان متقاربان. يكشف التدوين المكتوب للملاحظة الفينومينولوجية كجوهرها الخطّي التمرين الدؤوب لليد الكاتبة. هكذا تميط الفلسفة، وهي مُطبّقة كفعل عقلٍ توصيفي، اللثام عن "حكمة- المكتب" office- osophy أساسًا؛ إنها تشترع لذاتها كنشاط عقل أخذ إجازة من الموقف الطبيعي. إن كرسي الفيلسوف، الذي غاص في نشوة جدباء بنفسه في توصيفاته، هو الحامل للملاحِظ الجالس؛ يتدفق من يرَاعِ

المفكر حبر البداهة الأصلية: تدوّن كتاباته الحدوس الحيّة على الورق مثل ضوء مجمّد. مكتبه الخاص هو المكان حيث المتأمّل يتكّرم لجعل العالم حاضرا بكليته. بوصفه المحلّ المفّضل لموضعة كل ما يظهر، يتحوّل مكتب الفيلسوف إلى برج متعالي. في هذا المكتب وحده يقع إجراء تعطيل الأحكام المغلوطة لعقل مستعجل، يميل إلى أن يضيع في خداع عظيم للذات سواء في الحياة اليومية أو في العلم. في هذا الإجراء، أصدرت الفينومينولوجيا حكمها ضد العمى الجوهري للنسبوية Relativism والنفسانية Psychologism الساذجتين، علاوة على ذلك ضد العمى عن ذاتية النزعة الموضوعية objectivism العلموية. في النهاية إن مكتب الفينومينولوجي عبارة عن مذبح كنسي حيث يترأس المفكر القدّاس كوظيفة خالصة للمطلق، ههنا ينجز الفيلسوف خدمته كممثل لإله بيّنٍ.

على الرغم من ذلك عجز انسحاب الفنومينولوجي إلى مكتب التأمّل الذاتي الكوني عن تغيير مجرى العالم الحديث في كليّته. كما لو أنه يتحرك بواسطة قوة عظمى، يسعى التطور العلمي-التقني الحديث - كاتجاه رئيسي له - نحو وضعيات من الطبيعانية Naturalism والنسبوية شمولية أكثر فأكثر. إن الحراس الفينومينولوجيين للكائن الذين يمرنون أنفسهم كعيون الإله في تأمل متعالي للعالم وجدوا أنفسهم مهمشين بشكل متزايد وغفلهم مسار البحث الذي يقود الحضارة الحديثة نحو طبيعانية تقنية متكاملة. لقد قللت سيكولوجيات اللاوعي المتزامنة من أهمية مشروع علم نشاطات وعي تأسيسي-عالمي متكامل؛ أكثر

من ذلك، قللت من تطورات التقنية السيبرانية cybernetic وشروط الرأسمال المعولم، ههنا برز عالم وقائع جديد، هو موضوع لنمط من الكينونة لا صلة له بالوعي. أكثر فأكثر يبدو أن المجال التجريبي للحداثة قد تغلغلت فيه أشياء تقنية تقدم للوعي سطحا فقط؛ مثل هذه الأسطح من المفاتيح والرموز، حيث تواجه من تحتها أجهزة شديدة التعقيد مستخدميها، بالكاد يمكن حتى استيعابها كظواهر للعالم بالمعنى الأخص، مادام أن من ميزاتها أن ضمنها تدير الكينونة ظهرها للتجلّي. لم يعد ما هو جوهري بشكل تقني يَمثلُ للوعي كظاهرة. فقبالة المحيط التقني، تظهر الفينومينولوجيا مثل الوصية الفلسفية للعالم ما قبل التقني. حتى بالنسبة إلى أعظم طالب مستقل عن هوسرل، وهو مارتن هيدغر الذي سيصبح غير وفيٍّ لمعلمه في نواحي عدة، بقيت التقنية كيانا متهما بشكل ميتافيزيقي؛ أدرك فيه تكوين لاعدالة فينومينولوجية، واعتقد أن بمقدوره التعرّف عليها كخطأ أنطولوجي. يكشف فكر هيدغر وهوسرل أن فلسفة التقنية لا تستطيع أن تنجح على أساس نظرية تنشأ-تبعا للأعراف "الغربية القديمة"- من أوليّة التطابق بين التفكير والكينونة. بطبيعة الحال حتى نظرية الأنساق للعصر الحديث -التي أصبحت النظرية القاعدية للعالم التقني إذا جاز التعبير- ما تزال تبرهن بطريق غير مباشر على القوة الحقبية الإيحائية للأفق الفينومينولوجي، نظرية حيث الذات المتعالية المعاد تهيئتها في هيئة المُلَاحِظِ المُلَاحَظ، تُعاود بتعنُّت. في الواقع، ألا يخون الميل الحالي للتفكير النظري للأنساق استمرارية الدوافع الهوسرلية بطريقة

تكون متناسبة مع التقنية؟ في صيغته الأصلية، يُبقي عمل هوسرل - الذي ينتهي، ليس عن طريق الصدفة، إلى دعوة وحيدة إلى بطولية العقل التي يلزم إيقاظها مجددا - على ذكرى عظمة الثقافة الأوروبية للمعقولية وحدودها.

فتجنشتاين

نصف قرن تقريبا بعد وفاته، ما يزال اسم الفيلسوف لودفيغ فتجنشتاين -مثله مثل اسم مارتن هيدغر- جزءا من الميثوس الفكري للقرن العشرين. حتى لو بدا أن تمييز جيامباتيستا فيكو بين الفلسفة المدنية والفلسفة الرهبانية قد أصبح قديما مذ الثورة الفرنسية، إلا أن المرء يميل إلى إعادة تفعيله باسم فتجنشتاين. وإلا كيف بمقدور المرء تفسير بروز ظاهرة فتجنشتاين في قلب عصر الفلسفات السياسية والأوهام الكفاحية إلا بوصفها ثوران متجدد للتفكير على نمط عزلة الناسك عن العالم؟ إن جزءا من السحر المتلألئ والدائم لمنتج فتجنشتاين والهالة النورانية المتحفّظة لحياته يتمثل في العودة غير المتوقعة للعنصر الرهباني إلى المركز الأخلاقي للثقافة البورجوازية. بالفعل، أكثر من أي شخص آخر، يشهد فتجنشتاين إذا على الانسحاب الأخلاقي لنخبة مثقفة من جملة ظروفٍ وضيعة.

أن يكون الكائن البشري شيئا ينبغي تجاوزه؛ هذه قناعة كانت حاضرة لدى نخبة العالم المثقف في فيينا ما قبل الحرب الكبرى، ليس فقط في شكلها النيتشوي أو كفلسفة حياة؛ إنها أكدت ذاتها أيضا في أشكال عبادة بورجوازية للقديس، هناك

في المركز حيث تقف شخصية العبقري الفنية والفلسفية. لقد كانت مسؤولية تلك الشخصية أن توفر الخلاص من الغوامض والوضاعة؛ كانت مهمتها أن تبين للشباب الطموح المتعنّت السبيل المؤدية من أعماق الشيوع المعيب إلى أعالي مرتفعات الدعاوي المتحوّلة. أصبحت العظمة واجبا بالنسبة إلى العبقري، وتجاوز الذات بمثابة شرط أولي للكينونة. بالنسبة إلى فتجنشتاين الشاب هذا يعني أن الكائن البشري عبارة عن حبل مشدود بين ما هو حيواني وما هو منطقي.

إن قصة حياة فتجنشتاين وفكره عبارة عن شغف عقلٍ سعى إلى البحث عن تفسير مكانه في العالم وعلى تخوم العالم. ما أدركه العالَمُ المزامنُ للفيلسوف كهالة صارمة وطموحة كان التوتر الشديد لإنسانٍ في حاجة إلى تركيز دائم على مبادئ نظامه مغبة ألا يفقد عقله. بوصفه أحد السكنة على تخوم الكينونة، فإن الفيلسوف أبدا ليس يشغله شيئا آخر أقل من معسكر العالَم في مجمله، حتى إذا كان الأمر يتعلق بمجرد التمعن في الاستعمال الصحيح لكلمةٍ بداخل جملة. كان يشعر كما لو أن العالم بكل نظامه يمكن أن يضيع في الامتداد الموجود بين جملتين. هكذا يصبح الفكر بالنسبة إليه إبحارا فيما بين جزر الوضوح الصوري المشتتة في شساعة اللاوضوح. في الواقع إن فتجنشتاين مفكرٌ ترك وراءه عملا مؤلفا من جمل معزولة.وإن حاجته الملحة للدقة هي التي كانت ستجعل منه شهيد اللاتناسق. لقد كان هو نفسه واعيا بصفة مؤلمة بكونه يعاني نوعا من عصاب لورد كوندوس Lord Chandos –وهو

عبارة عن توتر في القدرة على توكيد تناسق العالم من خلال الكلمات وعلى الإيمان بهذا التناسق المزعوم. خلال كل حياته فشل فتجنشتاين في الاستجابة لتحدي كتابة "نص" حقيقي، بمعنى خطاب متواصل. شعر بشكل حماسي أكثر من أي مفكر قبله بمصاعب الروابط أو أدوات الوصل، ولم يشغله أي مشكل طوال حياته سوى استحالة الانتقال من توصيف الوقائع إلى المبادئ الأخلاقية. تعبر ملاحظاته عن صرح من التردد الألمعي المفرط للغاية في إبداع العالم في نص متناسق. وتشهد كتاباته في حداثتها الجذرية على انحلال التماثل بين كوسموس دائري ونثر متدفق. لكن مرد ذلك تحديدا هو كون فتجنشتاين لم يعد قادرا على أن يكون فيلسوف النسق والكلية، فيلسوف القضية-السعيد، على النمط التقليدي، لقد قُدّر له وبشكل فعلي أن يرفع الستار عن ترقيعات ألعاب الحياة المحلية وقواعدها. ما يفسر لماذا أصبحت نظريته في ألعاب اللغة أحد البراهين الأكثر قوة للتعددية الحداثية وما بعد الحداثية.

إذا عدنا اليوم إلى الوراء وعلى مدى موجات تلقي فتجنشتاين، بمقدور المرء أن يقول الكثير على الأقل بخصوص الأهمية التاريخية لهذا الشخص المميّز المنحدر من فيينا، والذي انتهى به المطاف في عالم الباحثين البريطانيين؛ لقد لقّح العالم الأنجلو-أمريكي بجنونِ الفرق الأنطولوجي من خلال حث التجريبي ما قبل النقدي على الاندهاش، ليس من الطريقة التي صِيغ بها العالم، بل لكون العالم موجودا. كما أصاب، في الآن ذاته، الفلسفة القارية بعدوى فكرة جديدة حول النمط

الدقيق، الذي ولّد ثمارا مزدهرة في وسط المدرسة التحليلية. يبدو أن كلا الطرفين، حتى الآن، يوجدان في مسار تجاوز مرحلة ردود الفعل الأولية والمنيعة. منذ الدراسة الكلاسيكية التي أنجزها ألان يانيك Alan Janik، وستيفان تولمان Steven Toulmin الموسومة ب: فيينا فتجنشتاين Wittgenstein's Vienna يبدو أن المسرح مهيأ للالتزام بتناول جيدٍ لمحفزات الناسك الساحر. من بمقدوره مواصلة الإحالة إلى فتجنشتاين فقط بهدف تنصيبه شفيعًا لألعاب الذهن العجيبة؟ من ذا ما يزال بمقدوره فضحه بوصفه المدمر الوضعاني لثقافة الفكر الغربي؟ إن ما يتولد، بعد شحوب التشوهات الارتكاسية، هو وجه مفكر سوف يعدّ بلا شك من بين عَرَّابي ذكاء المستقبل. حتى في قسوته المنطقية وانحيازه الإنساني تحملُ شدّة فتجنشتاين هدايا لا تقدّر بثمن للأجيال القادمة. إنها تشهد، لكل أولئك الذين استيقظوا على التفكير بعدَهُ، بأن الأسئلة الأخلاقية أصبحت أكثر صعوبة. إذا كان يتوجب علينا وبمقدورنا يوما أن نكتب نقد العقل الاستشهادي أو العقل الحامل-للشهادة -وبالتالي الأخلاق الصالحة- فإنه يجب أن يُخصص فصل حاسم لهذا الإنسان الذي كان فتجنشتاين. لقد كان من بين أولئك الذين سُلخوا أحياءً، أولئك الذين يعرفون أكثر من الأخرين ما تعنيه اللباقة تحت وطأة التوتر. في خضّم أعماله المكتوبة والمسكوت عنها، يجب على المرء أن يضع في الحسبان المجهود الرائع الذي تكبّده كونه قد تحمّل نفسَه، وتحمّل كذلك حياته الخاصة "الرائعة".

سارتر

بعد حوالي أكثر من ثلاث عشريات بعد وفاته (في الخامس عشر من أفريل عام 1980) يظهر سارتر بالفعل كشخصية عظيمة في تاريخ الأدب الحديث وتاريخ الفلسفة، هو رجل الكلمات والمصنفات، انضم إلى أجداده، من الكتّاب المعترف بهم، سواء القدامى أو الخالدين. إن الموت، كما سيبدو، وحده حال دون استعادة شبابَ نفسه، وحدَه وضعه بوصفه كلاسيكيا قد حال دون إمكان استمراره في التناقض مع نفسه. مثل بعض من الأخرين، شغف بحرية الاستياء من نفسه. كانت إيماءته الحيوية -خَطِرة على فيلسوف، ومُبهجة لذاته ولقرائه- اندفاقا دائما وجرفا لذاته بعيدا عما يصيره المرء what one has become، وبوصفه كاتبا كان دوما لا يخط بقلمه سوى الصفحة الجديدة. لقد أصبح عبقري السيرة الذاتية التحليلية - سواء سيرة الآخرين أو سيرته الخاصة - لأنه وجد في كل وعي النقطة التي يفخر بها البشر كثيرا لدرجة لا تسمح لهم بالاعتراف بأي ماضٍ. كان بلا هوادة يفكر في الفكاك من جاذبية التاريخ؛ كان يحس بألمعية رفعته إلى نوع من ضمير العالم، إنه لمن المخزي لكائن بشري أن يكون كليلا، محبوسا، ومتطابقا مع ذاته الخاصة. كانت فلسفته نضالا ضد

البذاءة، ضد الاغتراب البورجوازي المريح. لقد قاد حملة ضد الكائن البشري اللصيق بالواقع، ضد الكائن البشري المكتمل. لا يتعلق الأمر بأن يكون المرء شيئا؛ لدينا الحق في أن نثور؛ إن المتمرد محقٌ. كونه غير قابل للتفسير إلا بحريته، يعدّ الإنسان ذلك الموجود بلا اعتذار.

في عرض شامل يظهر سارتر إلى اليوم بمثابة البطل الأخير في سلسلة فلاسفة الحرية الأوروبيين الأقوياء. منذ أن أمسك الشاب فيخته بمعيار الذاتية وحمله باندفاع جنوني ضد ما كان يعتبره عصر آثمٌ بامتياز، لم تنقطع سلسلة الفلاسفة الذين أوّلوا طبيعة الكائنات البشرية على أنها حرية. مثل سابقيه، فهم سارتر الكائن البشري في موقد وعيه مثل ذلك الشيء الجزوع والسخيف الذي، ضد خلفية الإيضاح الذاتي المتنامي، يغوص بعمق أكبر في سخافته. بالنسبة إليه، أن يكون المرء إنسانا يعني أن يتحمل مسؤوليته بوصفه لاشيئاً فاعلا، وبوصفه لامفهومية حية. هذه الذاتية تعني الغورية Abyssality - هذا أرعب سارتر بأقل مما أرعب معظم من سبقه إلى هذا الاكتشاف. حتى الحازم فيخته حاول في نهاية المطاف أن يتجاوز برهنته للذاتية الغورية، وذلك بأن يجعل عفويته الخاصة تنخرط بداخل الحياة التعبيرية لألوهية قامت بكل شيء؛ فريدريك شلجل Friedrich Schlegel، معلم السخرية ضمن الذاتويين الرومانسيين، اعتنق الكاثوليكية، التي أصبحت بدءا من مستهل القرن التاسع عشر ملجأً لأولئك الجدد الذين يعوزهم التسويغ، يقينا رغبت الكنيسة الكاثوليكية في تأدية دور الرحم للأجنة الراشدة التي

كانت تبحث عن الفرار من برودة العالم الخارجي الحديث. حاول الطلائعيون من بين السخيفين المجهولين الذين شكلوا نواة الحداثة، القيام بذلك بطريقة فنية مطبقة على الحياة؛ زودوا أنفسهم بالاستقرار في المواقف وفي حياة معاشة بالتوافق مع أنماط مطابقة لذوق العصر. لكن الأغلبية العظمى الذين جعلهم عوز التسويغ سقماء بحثوا عن سبل لإعادة دمج أنفسهم في الحياة الجماعية للدولة والمجتمع والطبقة. لم يكن أعظمهم سوى الفيلسوف هيجل، الذي وجد أثناء حياته الخلاص بإحياء صلوات لأجل الدولة البروسية، بوصفها عضوية أخلاقية؛ لقد قلده عدد لا يحصى من المعجبين بالكليات المرمّمة؛ وعاش الكثير منهم عسر العصر في خدمة الدولة وفي خدمة الثورة، حيث العديد من الشموليات، والعديد من المذابح الكنسية؛ بينما هرب آخرون إلى الخطوط الأمامية في الحروب الساخنة والباردة. كذلك قلده عددٌ لا يحصى من هواة الكليات. وغني عن القول إن الهوس بالترابطات يجب أن يستحضر قُدمًا غنى الأصوليات. لمئتي عام ظلت الحداثة مسرحا حيث يبرز مشكل واحد في أكثر المسرحيات تنوّعا؛ التي يمكن جميعها أن تسمى: كيف وجد الأحرار الذين يعوزهم التسويغ طريق العودة إلى علاقات مستقرة.

فيما يتعلق بسارتر فقد بقي طوال حياته وفيا لطريقة عيشه للحرية غير المسوّغة. بالنسبة إليه لم تكن تفاهة الذاتية هاوية انغماسية-منحدرة، بل ينبوع يبقبق صعودا، وإفراط في قوة السلب مضادة لكل ما هو شمولي. على عكس العديد من

مفكري الذاتية، أحس سارتر بالراحة في الغورية؛ بالنسبة إليه كان الاستناد إلى أي شيء تمرينًا إجباريًا أكثر من كونه أسلوبا حرا. ما كان يسميه التزاما engagement كان عبارة عن مواصلة للإزاحة dégagement بوسائل أخرى؛ لم يكن لديه شك أن قطع الصلة يسبق إنشاء روابط جديدة. لقد أتقن فن الرغبة العفوية تقريبا في كل شيء كان مجبرا على القيام به؛ هكذا وحيثما أمكن استبق الإكراه. انزلقوا، أيها الفانون، لا تتكئوا! هذا قول جدّته، الذي يذكره مرارا في أماكن هامة من مُنتجه، لقد اتخذه شعارا مدى الحياة: "انزلقوا، أيها الفانون، لا تتكئوا!" عندما حاول سارتر أن ينزلق مع هيجل وماركس من ورائه، فقد بدأ هو أيضا رجل الأناقة غير المشروطة، في الاتكاء. كانت كل جهوده ليصبح ماركسيا عبارة عن كوميديا نظرية شاقة للاعتذار عن عبقريته وعن وعيه بكونه لا يُقارن. تقريبا إلى غاية النهاية بقي سارتر -الذي أراد أيضا أن يكون طبيب ذاته- مُنتِجًا عضالا.

لا توجد في زماننا كلمات كاتب أعمق من اعترافه الأخير: "لقد تخليت عن المنصب، لكن ليس العباءة: فأنا ما أزال أكتب. ماذا يمكنني أن أفعل أيضا؟" ربما كان هو الكاتب الفلسفي النشط الأكثر اجتهادًا في القرن العشرين. لقد سدّد ديونه المفترضة نحو الإنسانية المنكوبة بفائدة عالية.

فوكو

ليس تاريخ الفلسفة الغربية بأكمله سوى سلسلة طويلة من الحواشي لفلسفة أفلاطون. لو كان ضروريا دحض هذه الدعبة المعروفة للمثالي البريطاني المتأخر وايتهد، فإنه يكفي أن نشير إلى استثناءات وتيارات مضادة. سيكون من المقنع أكثر لو تمكن المرء من استدعاء طريقة تفكير بديلة، طريقة تكون قد تجنبت الأفلاطونية أو - بشكل عام - المشروع الأوروبي القديم للعلوم الميتافيزيقية للماهيات بكل بنيته ووضعه. في الواقع، منذ تأسيس مجتمع الطبقة [Burgerliche Gesellschaft] في أواخر القرن الثامن عشر، لقد أفصحت هذه الثورة في نمط التفكير عن ذاتها في أمواج متنوعة. مع تحوّل الهيجليين الشباب إلى فلسفة واقعية Realphilosophie [الفلسفة المادية] تنطلق من الأسفل إلى الأعلى -سواء في شكل أنثروبولوجيا العمل، نظرية مادية للغرائز أو وجودية- فإن المطالبة بنمط للتفلسف متحول بشكل جذري كان ضمن أجندة نخبة كانت عازمة على تزويد مسار الحداثة بوسائل التفكير الملائمة. على مدار القرن العشرين سيصبح هذا التفكير "من الأسفل" جذريا ليتخذ نمط تفكير في الخارج. ولكن فقط بعد قلب نيتشه للأفلاطونية، وإعادة توجيه هيدغر للتفكير الفلسفي على أساس "بداية

مختلفة" كان ممكنا الاعتراف بيقين أكبر عما سيكون حوله التفكير، الذي بالفعل خطى قطبه التوليدي خارج منطقة النظريات الميتافيزيقية عن الماهيات. لا بد أن يكون تفكيرا قد حرر نفسه بقوة كافية من المحاولات الإيلية وسيعرف كيف يسلّم ذاته لمغامرة وجود تزمنية كاملة ومتقلّبة من غير البحث عن الاستناد إلى الخيالات الكلاسيكية للذات المتعالية أو الموضوع المطلق.

أثار التحدي ما بعد الميتافيزيقي عددا من الردود الخاصة في القرن العشرين، بعضها لم يؤد فقط إلى نشوء مشاريع نافذة، ولكن أيضا إلى صدى عمومي مكتمل ونتائج في المحيط الأكاديمي. ههنا ينبغي للمرء الإشارة بخاصة إلى البراغماتية الجديدة النسبية، النظرية ما بعد الماركسية للفعل الاجتماعي، فلسفة الجسد للمدرسة الفينومينولوجية الجديدة، نقد النص التفكيكوي، نظرية الأنساق الاجتماعية، والاستيتيقا الكلبية لليومي. فقط عند معارضة خلفية مثل هذه الممارسات الفكرية المترابطة بشكل عام يبرز الفرق النوعي للتفكير الفوكوي في تعنته الرائع وجذريته. في خضم هذا التفكير أصبح واضحا للغاية ما يعنيه بالنسبة إلى "الكائن البشري" أن يستخلص النتائج من موت الله. لدى فوكو، كما سيتبدى، قد تطور لأول مرة فن عدم كتابة هوامش لأفلاطون إلى كلاسيكية بديلة، وهذا على الرغم من أنه قد أدخل في مهام الفحوص الفلسفية - من خلال عقله المتوقد- درجة عالية من القدرات المهووسة، التي يقينا ستصبح، في أوقات أخرى، فاعلة بوصفها هبة مثالية

للتفكير في الواحد. بهذا تشبه ظاهرة فوكو ظاهرة نيتشه، الذي قادته انفعالاته شبه أفلاطونية بطريقة مماثلة إلى تمرينات روحية أفلاطونية مضادة. أشار التفكير الفوكوي، الذي أدار ظهره بثبات لكل أوهام الرسوخ الآمن للخاص ضمن وحدة المعنى، أشار بفخر إلى الصياغات التي بواسطتها، خلال مرحلته التكوينية، اقتيد إلى اقتناع أنه كان يتحرك في أوج التفكير؛ لقد أرّخ لنفسه، بشكل اعترافي، من لحظة كان نيتشه وبلانشو Blanchot وباتاي Bataille قد سبق وطبعوا حقبتهم. هؤلاء الكتاب، هذه الأعمال، هذه الاندفاعات هي بالنسبة إلى فوكو ضمانات الحساسية المعاصرة التي بالفعل انفتحت بصورة متساوية على دوامة انحلال الروابط وعلى دقة التحليل. إنهم المفكرون الذين لقّحوا قراءهم بالجنون وجعلوهم يحتكون بالمبهم. لكن لم يكن الانحلال الشعري للميتافيزيقا في السريالية ما وحده سيحدد المقياس في تأهيل الشباب الفلاسفة؛ بالنسبة إلى فوكو، المؤرخ الجديد للمستقبل وعالم الأثار، إن تحويل العلوم المثالية للماهيات إلى بنيوية سيصبح أيضا أمرا حاسما -مسار أمّن للفكر الفرنسي، لفترة وجيزة نسبيا لكن ناجحة للغاية، الأسبقية في التاريخ المعاصر للعلوم الإنسانية ولفلسفتها.

ضمن هذه الكوكبة المتفردة فحسب، التي ميزت مرحلة حاسمة في التحول ما بعد الميتافزيقي للتفكير الفلسفي، يمكن أن يحدث ما سيسمى لاحقا الحدث الفوكوي. بينما أعلن نيتشه أن ديونيزوس قد أصبح فيلسوفا، أقر فوكو الأطروحة القائلة

إن: ديونيزوس قد أصبح عالم أرشيف. في قبو ملفات معاهد التحليل النفسي، المعاقل، العيادات، وأخيرا السجون أيضا، آل باحث شاب على نفسه أداء المهمة الكبرى المتمثلة في تمحيص المادة، مدفوعا بواسطة الاستعداد لإدراك، وبرمادية اللغة الإدارية للعصور الغابرة، ومض الأحداث التي قد اقتصرت الأنطولوجيا الأدبية للسريالية Surrealism المتأخرة على التعامل معها بالنظر إلى أسلوب اللغة في قصيدة مستقلة. أثمرت هذه البحوث لعالم الأثار الديونيزي تركيبة فعلية فريدة بين التوهّج والصرامة، التعلُّمية الكبيرة والضحك الصارخ، تركيبة لم تتوقف عن إثارة الوسط الأكاديمي وإلهام الذكاءات المتقاربة. لقد تعرض تقويض فوكو للمعرفة الفلسفية للخيانة بالأخص في انصرافه عن مشكل ألعاب الفلسفة الرسمية واعتناقه الصارم للأعمال "المادية"؛ قد يخلط المرء فوكو المبكر بعالم نفس وبناقد أدبي بينما يخلط فوكو المتوسط والمتأخر بمؤرخ اجتماعي وبعالم جنس.

مع هذا، وعلى الرغم من أن فوكو قبر نفسه في أرشيف الإنسانيات وفي الممارسات الانضباطية إلا أنه يبقى بالمعنى الكبير للكلمة فيلسوفا، ترفض كل صفحة من كتاباته إمكانية التباسه مع خطاب الحقول البحثية الخاصّة. مع هذا يكاد لا يوجد ضمن مُنتَجه نص يمكن قراءته -على طريقة النقابة القروسطية- كإسهام لما يسمى مشاكل الفلسفة التأسيسية، ناهيك كتأويل للكلاسيكيات. على الرغم من ذلك، وضع فوكو نصب عينيه عالم التفكير الميتافيزيقي الأرثوذكسي برزانة

احترافية؛ ربما أكثر من أي أحد أخر، كان يعرف ما كان ينبغي تجنبه، تجاوزه، تعويضه إذا كان الاضطلاع بتفكير بعيدٍ عن الألعاب الزائفة للجوهر والذات والموضوع سينجح. "العالم كدائرة، أنا كبوصلة، الله كمركز -هذا هو الانسداد الثلاثي لحدث التفكير"[1]. بثباتة جأش، أقام التفكير الجديد، الذي يتمفصل، بالنسبة إليه، مبدئيا وتحديدا، في الفحص الدقيق للأنظمة الجهوية والتأريخية للخطاب والسلطة، تفكير مختلف تمامًا عن الكلاسيكية الميتافيزيقية حتى بتعديلاتها نصف الحداثوية المتمثلة في الحركة الفينومينولوجية وفي الفلسفات الاجتماعية الفرويدية-الماركسية.

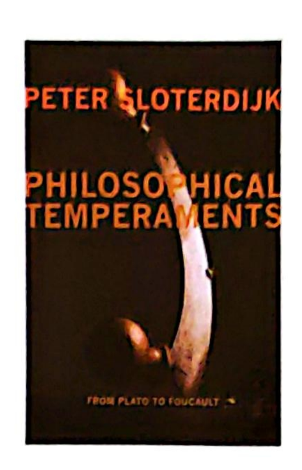
على نحو ماكرٍ ومزاجي، انتبه إلى أن بعض الفلاسفة رثوا لحاله معتبرين إياه مثل الابن الضائع للفلسفة المتعالية، بينما نظر بعض المؤرخين بارتياب إلى أعماله على أنها جامحة وروايات ساحرة وتاريخية بشكل بالغ. رأى ممثلو كلا التخصصين أنه من الصعب تصنيف مفكرٍ لم يبدو مهتما بتكديس رأسمال الحقائق الأبدية، بل صعد على الخشبة مثل شخص عزم على كتابة تاريخ المتاريس المضيئة. لو تلهى فوكو بمقاصد أنطولوجية، لكان بإمكانه بالفعل زعم أن كل كائن حقيقي له طبيعة مضيئة. ليس معنى الكينونة Being الوجود Existence والمحافظة الأبدية على الماهية، بل الحدث، الانفتاح على

---

(1) Michel Foucault, "Vivre autrement le temps," in *Le Nouvel Observateur*, no. 755 (April 30-May 5, 1979): 88, quoted from *Dits et écrits*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1994), 790.

الأفق، وتوليد الأوامر الزمانية. لكن بينما الخبراء الألمان في كتابات نيتشه وهيدغر غالبا ما يعترفون بفكرة الحدث (Ereignis) كفكرة باهتة ضمن تأمل شعائري، أنجز فوكو تقدما نحو بحث تأسيسي موجه نحو فلسفة الحدث، التي اقترح لها ببراعة عنوانا هزليا هو أركيولوجيا. لم يفهم أحد مبدأ فلسفته ومقصدها أفضل من جيل دولوز Gilles Deleuze الذي مسك باختصار بمقصده الخاص والوثيق الارتباط بالصياغة السارة عن "التاريخ الكوني للعرضي".

على الرغم من ذلك ما كان المقام الفلسفي لفوكو ليكتمل، لو لم يوجد فوكو الابستيمولوجي والأركيولوجي جنبا إلى جنب مع فوكو السياسي والإتيقي، الذي رفع تحدي إعادة التفكير في جوهر كل فلسفة، أي نظرية الحرية، حيث لم تعد على نمط الثيولوجيا الفلسفية للتحرير -المعروفة أيضا كنظرية اغتراب، لكن كمذهب الحدث الذي يحرر الفرد، ومن خلاله يشكل ذاته ويغامر بها. ما دوّنه في تأبين صديقه المسيحي الكانطي موريس كلافل Maurice Clavel يمكن أيضا قراءته كتوصيف حصيف ونزيه لمُنجزه الخاص: "لقد وقف في قلب ما يعد ربما أكثر أهمية في عصرنا. أقصد تغيرا شاملا للغاية وعميقا للغاية في الوعي الذي شكّله الغرب، رويدًا رويدًا، عن التاريخ والزمن. كل ما نظّم هذا الوعي، كل ما منحه استمرارية، كل ما وعد باكتماله قد تفسّخ. يرغب بعض الناس في ترقيعه تارة أخرى، لكن هو قال لنا إن المرء لا بد أن يعيش الزمن بطريقة مختلفة، وحتى اليوم وبالخصوص اليوم".



أمزجة فلسفية

من أفلاطون إلى فوكو

أقدم هذه الترجمة إلى القارئ العربي، سواء المتخصص أو ذلك الذي تستقطب الحصادات الفلسفية المستجدة اهتمامه، وبالخصوص الألمانية منها. وأملي كبير في أن يزود هذا العمل مكتبتنا الفلسفية العربية بإضافة آمُلها مميزة وثرية ومفيدة. من المؤكد أن دارس الفيلسوف بيتر سلوترديك لا يخفى عليه صعوبة استنطاق نصوصه في لغة أخرى، بل تكاد المهمة أشبه بمغامرة كبيرة وشاقة. فأقل ما يقال عن أسلوبه أنه بالفعل أسلوب سهل-ممتنع، فلسفي-أدبي، ساخر-مبطّن بالجديّة.

تناول سلوترديك في هذا الكتاب نماذج محددة من أسماء لامعة رسمت بإرادة وسخاء وثقة الخريطة الفلسفية الغربية بدءًا من اليونان إلى القرن العشرين (من أفلاطون، أرسطو ، أوغسطين، برونو، ديكارت، باسكال، وغيرهم إلى غاية هوسرل وفتجنشتاين وسارتر وفوكو). قد يخطر ببال القارئ عند إلقاء نظرة أولية على الفهرس أن الكتاب عادي جدًا، بل يكاد يشبه بقية الكتب التي تتناول السير الذاتية للفلاسفة، ولكن الأمر قطعًا يختلف، خصوصًا قبالة فيلسوف يتخذ أسلوب ديوجين في سخريته الدالة واللامعة والنفّاذة.

ابن النديم للنشر والتوزيع
51 شارع نهار بلعيد فويدر ـ وهران
هاتف: 03 76 20 661 213 +
فاكس: 88 97 25 41 213 +
ص.ب: 357 السانيا زرباني محمد
وهران ـ الجمهورية الجزائرية
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الحمراء ـ شارع ليون ـ برج ليون، ط6
ص.ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
بيروت ـ لبنان
email: rw.culture@yahoo.com


9786144661369